المسلمون وتحدّيات المقاربة التبشيريّة – الاستشراقيّة.

د/ محمد فوزي المهاجر
المعهد العالي لأصول الدين – جامعة الزيتونة/ تونس

ما من شكّ أنّ التفكير في الدّين يعدّ تفكيرا في أكثر من مجال واختصاص، لأنّه كما يعبّر مؤرّخوا الأديان المعاصرون، والمختصّون في الأنثروبولوجيا عامّة، مجال الرّمز والمقدّس. فليس الدّين أمر هيّن كما تبرزه عديد الدراسات، وليس اهتمام حقول معرفيّة عديدة بالمسألة الدينيّة – منذ القديم وحتى عصرنا الرّاهن – إلاّ دليل على أنّ قضيّة الدّين جدّية، ولا يمكن الإدّعاء بتصفية الحساب معها أو تهميشها أو التقليص من قدرتها.

ورغم أنّنا في هذه الورقة لن نطرح المسألة الدينيّة من زاوية عقديّة أو تشريعيّة..، أي من زاوية النظر الدينيّة البحتة، فإنّنا سنبحث في مسألة على علاقة وطيدة، بهذه المسائل، بل لا تقلّ شأنا عنها، لأنّها تندرج في إطار التصدّي لكلّ الشبهات التي تثار حول هذه العقيدة خاصّة، وحول الاسلام عامّة، ونعني بها الخطاب الاستشراقي. إذ ما من شكّ أنّ النّظر في هذه المسألة، يقدّم لدارسي العقيدة الاسلاميّة عامّة، والأديان المقارنة خاصّة، نموذجا رائعا للعلاقات المتداخلة ما بين النصوص والتاريخ وثقافة المجتمعات، وتمثّل النصّ الديني ثقافيّا.

ويشهد التاريخ أنّ المسيحيّة/النصرانيّة[1] قد انتشرت عن طريق حواريّي يسوع المسيح عليه السّلام، الذين تفرّقوا شرقا وغربا فنشروا تعاليمه، وكثر أتباعهم خاصّة في الولايات الرومانيّة الشرقيّة ثمّ اجتازوا من آسيا الصّغرى إلى بلاد اليونان، حتى وصلوا روما عاصمة الامبراطوريّة الرومانيّة، فنكّل بهم واضطهدوا ولكنّهم أحسنوا الصّبر وبذلوا الرّوح دفاعا عن عقيدتهم. وأظهر مفكّروهم الأوائل استعدادا قويّا لاستيعاب أهمّ مقوّمات التراث الرّوماني اليوناني، مستعينين بسلاح العقل والفلسفة والمنطق، لإخراج عقائدهم ومفاهيمهم لمعاصريهم في إطار قويّ من الفكر المدعّم والقول المتين المفحم. [2]

وبعد انتشارها في أرجاء الجزيرة الرومانيّة، انطلقت عمليّة التبشير بين الأمم، رغم أنّ هذه الدعوة (أي التبشير) لم تكن في نطاق عمل تلاميذ عيسى ومريديه، إذ لم يكن لديهم تكليف بذلك من المسيح عليه السلام. فهي من استنباطات الرسول بولس (شاول الطرسوسي) الذي ترك أخطر أمرين على العقيدة المسيحيّة، وهما: مناداته بتأليه المسيح، وقوله بأنّه ابن الله، (تعالى عن ذلك)، وغرسه مهمّة التبشير بالمسيحيّة بين الأمم.

---

1 – نسبة إلى يسوع الناصري، أي من مدينة الناصرة بفلسطين. وهو الإسم الأوّل الذي أطلق على أتباع المسيح من قبل اليهود، أعمال الرسل (24: 5)، قبل تسميتهم بـ 'المسيحيين' لأوّل مرّة في مدينة أنطاكيا حوالي سنة 50 م، أعمال الرسل (11: 26). ورد لفظ 'نصراني'، نصارى' خمس عشرة مرّة في القرآن الكريم، واستعمل من قبل المسيحيين العرب قديما في وصف أنفسهم وإن تراجع استعماله اليوم، وله شواهد في اللغة الأرمينية القديمة وفي بعض لهجات مسيحيي الهند. (انظر: J.M. Fiey, Nasara, in: the Encyclopaedia of Islam, New edition , EI2, Leiden: Brill, Vol. VII, pp 970 – 973.

2 – انظر: سامي اليافي، الحضارة الانسانيّة بين الشرق والغرب، مطبعة العالم العربي، القاهرة، (د — ت)، ص 48.

وهكذا وجدت المسيحيّة سبيلها إلى الجزيرة العربيّة قبيل ظهور الإسلام عن طريق الرّهبان والتجّار، الذين أحسنوا التبشير بعقيدتهم في هذه البقاع، وعاشوا مع البدو وشاركوهم في سكنى الخيام حتى أطلق عليهم 'أساقفة الخيام' كما سمّاهم المؤرّخ 'جواد عليّ' في كتابه 'تاريخ العرب قبل الاسلام. فتنصّرت عديد القبائل العربيّة، كـ 'تغلب' و'سليم' و'غسّان' ووصلت النصرانيّة إلى 'نجران' بأعالي اليمن، كما يروي 'الطبري' في كتابه، 'تاريخ الرسل والملوك'.

واستمرّ انتشار المسيحيّة بفرقها ومذاهبها المختلفة في جزيرة العرب، حتى ظهر الإسلام خلال القرن السابع للميلاد، فبدأ الصّراع بين العقيدتين، حين فصل القرآن الكريم المسألة حول مدى صحّة معتقدات المسيحيّين، وبيّن تهافتها، بل وتناقض آراء ممثليها.

وباستقرائنا لعديد الأحداث التاريخيّة المسيحيّة والاسلاميّة، نجد أنّ المواجهة بين الديانتين استمرّت عنيفة إبّان القرون الوسطى بكاملها، وكانت الحروب الفكريّة (اللاهوتيّة — الكلاميّة) والعسكريّة سجالا بين الطرفين، بداية من الفتح الاسلامي لسوريا والشام والأناضول حتى مشارف القسطنطينيّة، ونهاية بطرد الرّوم من مصر وشمال إفريقيا. ثمّ تجدّدت الحروب العسكريّة (الصليبيّة) بين المسيحيّين والمسلمين، لتنتهي بطرد المسلمين للصليبيّين من الشرق وسقوط مدينة القسطنطينيّة في يد الأتراك، سنة 1423 م.

وقد تطوّر الصّراع في العصور الحديثة، ليصل إلى استعمار أوروبّا – خلال فترة القرن التاسع عشر – لقسم كبير من البلاد الاسلاميّة. وانتهى الأمر بمقاومة العرب المسلمين لهذا الاستعمار، فسعى الغرب المسيحيّ لتغيير طريقة تواجده بالمنطقة، وبدأ في تطبيق استراتيجيّة جديدة استبدلت التواجد والاستيطان العسكري المباشر، بسيطرة فكريّة – ثقافيّة جديدة، أصبح الخطاب الاستشراقي —كما تبرزه ورقتنا هذه – أهمّ رافد لها.

نفهم من هذا، أنّ انتقال الصّراع بين المسيحيّين والمسلمين إلى مناظرات فكريّة كبيرة حوّلها الزمان إلى حروب، حتى اضطرّ النصارى إلى العودة من جديد إلى سلاح الفكر الموجّه من المؤسّسة الكنسيّة تارة، والمؤسّسة السياسيّة تارة أخرى، بل من المؤسّستين في أغلب الأحيان.

هكذا يبدو أنّ الدور العقدي — الثقافي الذي لعبته دعوة الإسلام، شمالا وجنوبا، شرقا وغربا، نتج عنه ردّة فعل كتابيّة أو بالأحرى مسيحيّة— في البلاد الغربيّة أساسا – ربطت اللاهوتي بالعلمي/ الديني بالابستيمولوجي، فولد المنهج الاستشراقي الذي زاوج الايدولوجيا بمنطق السلطة، الكنسيّة والسياسيّة.

ويبدو أنّ أحد أبرز عوامل ظهور الخطاب الاستشراقي وتطوّره بسرعة مذهلة، شعور الغرب المسيحي أنّ الشرق/أساسا العربي الإسلامي، أصبح يمثل تهديدا عقديّا — ثقافيّا، لمصالحه واستراتيجيّته في المنطقة. حيث أحسّ أنّ المسلمين يمكنهم السيطرة على أهمّ المعابر الجغرافيّة المعروفة كالقسطنطينيّة وجنوب أوروبّا والأندلس.

وعليه يبدو، أنّ تحالف النّبلاء والأمراء مع الكنيسة خلال فترة حملات الحروب الصليبيّة العشر، أنتج استشراقا تبشيريّا فاستعماريّا ثمّ سياسيّا، أي أنّ مرحلة الاستشراق التبشيري، كانت هي الممهّدة لمرحلة الاستشراق العسكريّ فالسياسيّ، فالاستعماريّ حديثا خلال فترة القرن التاسع عشر.

لمثل هذا أضحى قسما هامّا من هذا المنهج/الاستشراقيّ، يتّصل بالقراءة الاستعماريّة للمجتمعات الاسلاميّة، لا سيما الشرق أوسطيّة (منطقة الهلال الخصيب خاصّة)، والشمال إفريقيّة (منطقة المغرب العربي أساسا). لذلك أضحى هذا الخطاب في بدايات القرن العشرين فرعا من فروع السّياسات القوميّة والشؤون العامّة بالبلاد الغربيّة.

من الواضح إذن، أنّنا في هذه المقاربة، أمام مدوّنة متّسعة ومتداخلة لهذا الفكر الإستشراقي، إذ يقف الدارس لهذا الخطاب على حقيقة مفادها تعدّد مرجعيّاته: كنسيّة — لاهوتيّة، رومانسيّة — علميّة، سياسيّة — استعماريّة،.. لذلك لا مناص من توخّي عمل منهجي نسعى من خلاله جاهدين، النفاذ إلى موضوع اهتمامنا، ألا وهو حقيقة العلاقة بين المقاربة الاستشراقيّة، والاستراتيجيّة التنصيريّة/التبشيريّة بالكنيسة المسيحيّة. وطبيعة العلاقات المتبادلة بينهما، لأنّه بالرجوع إلى الكتاب المقدّس، وخاصّة في عهده الجديد/الإنجيل، يمكننا ملاحظة وجود نسق تصاعدي واضح في لهجة الخطاب المنظّم لمهمّة التبشير في المسيحيّة. فإلى أيّ مدى أمكن لهذا الخطاب الاستشراقي – المعاصر أساسا — التخلّص من الهيمنة الكنسيّة؟

إذ من المعلوم أنّ الكنيسة مطالبة بتوخّي جميع الطرق الممكنة من أجل حسن القيام برسالتها التبشيريّة في كلّ أنحاء العالم، وتوخّي كلّ المناهج والوسائل المتاحة والمتوفّرة، وحتى غير المتوفّرة. بل حتّى وإن أدّى الأمر إلى ابتلاع كلّ شعوب العالم، والاعتداء على ثقافاتهم ودياناتهم باسم المسيح. فإذا قامت بكلّ ذلك تكون قد سعت إلى تحقيق واجباتها، التي أرادها لها المسيح كما يعتقدون. فهل أمكن لهذا الخطاب الذي ترعرع داخل التيّار اللاهوتي الكنسي أن يتخلّص من أصوله، وإذا تمكّن، فما هي طبيعة العلاقة — في عصر المناهج المستحدثة – بين اللاهوت الكنسي والاستشراق 'المعاصر'؟

وعليه، ستتمثّل مهمّتنا في هذا العمل في اقتفاء أثر هذه العلاقة من خلال رصد طبيعة المنهج، وأهمّ القضايا/والموضوعات التي تناولها، أو عالجها، بل بالأحرى، ركّز عليها الاستشراق في مراحل تاريخيّة محدّدة، منذ انطلاقته الأولى، إلى يوم النّاس هذا. كلّ ذلك من

خلال بعض النماذج المختارة، إنّها محاولة تقييميّة إذن لنماذج من تلك الدراسات المنجزة ضمن مقاربات منهجيّة متجدّدة.

كما سنعمد إلى تسليط الضوء على الدور الذي لعبه هذا الخطاب في مراحل تاريخيّة محدّدة، تتعلق بالعلاقات الشرقيّة/(العربيّة الإسلاميّة) — الغربيّة، خاصّة في الفترة الاستعماريّة للبلاد العربيّة الاسلاميّة، لا سيما منطقة الشمال الإفريقي، – وخاصّة الجزائر وتونس– التي أصبحت (في تلك الفترة) مرتعا للرحّالة/المستشرقين وللمبشّرين، – والذين كانوا يعملون جنبا إلى جنب مع إدارة الاستعمار الفرنسيّ والبريطانيّ– ومخبرا خصبا للأنثربولوجيا والسوسيولوجيا الكولونياليّة/(الاستعماريّة).

كما سنعمد إلى محاولة تتبّع طبيعة هذا المنهج الاستشراقي في هذه المحطّات التاريخيّة التي سنركّز عليها، من أجل الوقوف على حقيقة تطوّر منهجه وغاياته. متسائلين: هل ظلّ هذا الخطاب ثابتا، له غايات محدّدة، منذ انطلاقته الأولى؟ أم أنّه عمد إلى تغيير ديكوره الخارجي في مراحل تاريخيّة محدّدة، وحافظ على مقصده؟

ومن هنا جدير بنا التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الاستشراق والمركزيّة الغربيّة الاستعماريّة من جهة، تبعا للعناصر المعرفيّة والايديولوجيّة في المنهج الاستشراقي، حيث تتخفّى السلطة والمؤسّسة في خطابه ذي الوجه المعرفي. وعن طبيعة العلاقة بينه (أي الاستشراق) وبين الكنيسة المسيحيّة؟ والذي قادنا إلى هذا التساؤل، هو: هل يمكننا التمييز بين التبشير والاستشراق؟ أم الجمع بين هذين المفهومين؟ وإذا أمكننا ذلك، فأيّ مقاربة يمكننا انتهاجها للقيام بهذه المهمّة؟ ثمّ هل يمكننا الظفر بقراءة نلمس من خلالها نقاط التقاطع والالتقاء بين الاستشراق والفاتيكان؟ بمعنى آخر إلى أيّ مدى يمكننا التفريق بين الخطابين الاستشراقي والفاتيكاني؟

أي هل يمكن للكتابات/أو بالأحرى 'للدراسات العلميّة' الاستشراقيّة في هذا الإطار، أن تحيلنا على حقيقة الهدف من دراسة الفاتيكان للاسلام عامّة وعقيدته وشريعته وثقافته بصفة خاصّة؟ وما هي الغاية الأساسيّة لذلك؟ بمعنى آخر هل يمكن للخطاب 'العلمي'/الاستشراقي حول الإسلام، الصادر عن الفاتيكان، أن يحمل مواقف وأفكار بمقدورها تخطّي حدود السؤال المعرفي 'العفوي'، إلى الايدولوجيا الكامنة أو اللاّواعية. وإلى أيّ مدى يمكننا اعتبار علماء الاستشراق فوق كلّ خيار إيديولوجي؟

ومن جهة أخرى، إلى أيّ حدّ ساهم التراث الفكري المسيحي، (الفرنسي خاصّة) حول الإسلام، خلال فترة القرن التاسع عشر أساسا، - سواء كان من قبل الكتّاب والرحّالة و'الفنّانون الرومانسيّون'، الذين لم يمتلكوا الوسائل المنهجيّة الكافية، أو بالنسبة للمؤرّخين عامّة، ومؤرّخي الأديان بصفة خاصّة، أو علماء الأنثروبولوجيا والنفس والاجتماع..، وغيرهم من المستشرقين- في بلورة موقف المستعمر الفرنسي، من الإسلام عامّة، ومسلمي منطقة الشمال الإفريقيّ أساسا؟ خاصّة إذا علمنا أنّ 'الحروب الصليبيّة كانت أساسا من صنع الفروسيّة الفرنسيّة' كما يذكره 'هشام جعيّط'. وأنّ أوّل مؤتمر للمستشرقين سنة 1873 م عقد بباريس— فرنسا.

وإذا كان الاستشراق 'الكلاسيكي' —كما يبرزه 'إدورد سعيد' – قد ساهم في بناء هويّة غربيّة تمثلت الشرق عبر صورة تكرّس رغبة في السيطرة عليه. فما هي خصائص تمثلات الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة للإسلام؟ هل يمكنها أن تمثّل طرحا فكريّا جديدا لهذا الدين؟ أم أنّها مجرّد اجترار رديء لاستشراق 'كلاسيكي' ارتبط بمشروع استعماري — تبشيري بالمسيحيّة؟

وعليه، ستكون مهمّتنا أيضا في هذا العمل، بيان حقيقة العلاقة بين متطلبات الخيال في هذا الخطاب، ومتطلبات الرّوح العلميّة التي أنتجت تصنيف المعاجم والموسوعات، وتحقيق ودراسة الثراث العربي الإسلامي المغمور. أي بيان حقيقة التفاوت بين ما أنتجه الخطاب الاستشراقي من تراث غزير وهادف استنادا إلى المنهج العلمي، وبين إنتاجه الآخر (الغزير أيضا) الذي ينتمي إلى مجال التعصّب الديني والشعبي؟ لأنّنا نميّز بداية بين الاستشراق التقليدي –(حتى أواخر القرن الثامن عشر ميلادي الذي استند إلى القيمة الكونيّة للنموذج الإغريقي — الروماني — المسيحي، والذي عانى كما يبرزه المستشرق الفرنسي المعاصر 'مكسيم رودنسون'، في كتابه الأخير 'جاذبيّة الإسلام' (1980) من التواضع المنهجي، المستند إلى 'المنهجيّة التاريخيّة — الفيلولوجيّة'، والتي تمّ "تجاوزها أو تحسينها عن طريق إدخال ما يدعوه: 'بالاشكاليّات الجديدة' أي المناهج الجديدة) — والاستشراق المعاصر، الذي وإن استند إلى الرّوح العلميّة الحديثة، لم يتسنّى له التخلص من الأنساق الدينيّة القديمة للتاريخ البشري، بل أعاد تشكيلها وتوزيعها في أطر مفاهيميّة حديثة.

وفي هذا الإطار نتساءل أيضا إلى أيّ مدى تصحّ قولة 'إدوارد سعيد' أنّ "مهنة الاستشراق نشأت من هذا التضادّ بين الموقفين، (العلمي واللاعلمي/الخيالي) ومن المعادلات والتصوييات القائمة على التفاوت، وهي الأفكار التي كانت تغدو، وتغدوها أفكار مماثلة في الثقافة بصفة عامّة"؟[1]

---

1 – سعيد ادوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة، ط 2، 2008، ص 248.

وقد اعتمدنا في عملنا هذا منهجا علميّا يقوم على القراءة والتحليل والاستنتاج، والربط والنقد والمقارنة أحيانا أخرى. فهو منهج يعتمد المقاربة التاريخية الثقافية، لأنّ الخطاب الاستشراقيّ نهاية ليس إلاّ تفاعلا ثقافيا – تاريخيا جرى، ويجري بين الشرق والغرب، ذلك أنّ لنا هاجسا يشغلنا، وهو إتّباع طبيعة النسق الفكري لمقاربة تبشير – استشراق.

1 – الفاتيكان والخطاب الاستشراقي، استمراريّة اتجاه المركزيّة اللاهوتيّة:

يبدو أنّ الاستشراق – التبشيري، وكما أكّدته عديد البحوث والدراسات، جاء نتيجة حتميّة لفشل المسيحيّين في أسلوب التبشير المباشر الذي توخّته الكنيسة مع المسلمين. وهو منهج 'علمي' يهدف إلى مزيد التعرّف على الإسلام والمسلمين.إذ فكّر رجال الدين المسيحيّ/الأكليروس، في أساليب جديدة تمكّنهم من الوصول إلى غاياتهم. فأصبح هذا الخطاب الاستشراقي، البديل المنهجي لأسلوب التبشير المباشر القديم، بل أصبح أحد روافده وأدواته.

ويبرز تاريخ الكنيسة أنّ الرّهبان والقساوسة سعوا إلى تعلّم اللغة العربيّة والتضلّع في الدراسات الاسلاميّة، من أجل فهم هذا الدين، ثمّ نقضه من أساسه، وردّ أتباعه إلى النصرانيّة. فتأسّست تبعا لذلك الكراسي العربيّة والاسلاميّة بالجامعات الأوروبيّة. ولما كان القطاع التعليمي بمراحله المختلفة وقتها تحت قيادة الكنيسة إذ أنّ 'المدارس الأساسيّة' والشائعة في تلك العصور/الوسطى، كانت من صنع هذه المؤسّسة اللاهوتيّة لتتناسب مع توجّهاتها وعقيدتها. ونذكر من "أشهرها 'المدارس الديريّة'[1] التي سيطرت على التربية من

1 – نسبة إلى دير couvent، بفتح الدال، وهو مسكن رهبان يعيشون عيشة مشتركة (حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 218).

القرن السابع إلى القرن الحادي عشر... فحتى — هذه الفترة – لم يكن هناك نوع من التربية خارج نطاق المدارس الديريّة".[1]

وإلى جانب هذه المدارس الأساسيّة ظهرت بعد ذلك 'المدارس الكاتدرائيّة'[2]، ثم ظهرت في نهايات العصور الوسطى 'مدارس إخوان الحياة العامّة'، و'مدارس اليسوعيّين'، وغيرها من المدارس، التي نستدلّ من أسمائها على أنّها كانت تدور في فلك 'المدارس الديريّة'، من حيث موادّ التعليم ومحتويات برامجه والغرض منه.[3]

غير أنّه في نهايات العصور الوسطى ظهرت 'الكاتدرائيّات' التي لعبت دورا كبيرا في التطوير الفكري لأوروبّا في طريق الإصلاح من جهة، والإنغلاق الثقافي الديني من جهة أخرى. إذ اعتنت (أي الكاتدرائيّات) بتقديم الخدمة التعليميّة لفئة قليلة من النّاس ترغب في التخصّص، وفي مزيد من التقدّم بالمعرفة الدينيّة. لمثل هذا كانت هذه الكاتدرائيّات، هي أساس الجامعات الحديثة في الغرب، أما بقيّة المدارس فقد كانت أقرب إلى واحدة من هذه المدارس الثلاثة.[4]

إذن تأسّست هذه الكراسي للغة العربيّة بأوروبّا، فبعث البابا 'سلفستر الثاني' أوّل مدرسة عربيّة بمدينة 'ريمس' — فرنسا. وأنشأ البابا 'هونوريوس' الرابع معهدا لتعليم اللغات

---

1 – شفشق محمود عبد الرزاق، ومنير عطا الله سليمان، تاريخ التربية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ص 164، عن عبد الغني عبود، الإيديولوجيا والتربية عبر العصور، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1424 هـ/2004 م، ص 115.

2 – كاتدرائيّة cathédrale كنيسة فيها كرسي الأسقف المحلي. (حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 389).

3 – انظر: شفشق محمود عبد الرزاق، ومنير عطا الله سليمان، تاريخ التربية، ص 115.

4 – انظر: نفس المرجع، ص 116.

الشرقيّة سنة 1285 م. وقضى البابا 'كليمانس' الخامس في مجمع 'فيينا' سنة 1311 م بإنشاء كراسي للعربيّة والعبريّة والكلدانيّة في باريس وروما وأكسفورد وبولونيا، وأنشأ أخيرا في السربون بباريس، كرسي للدراسات الاسلاميّة العربيّة لا يزال من أهمّ أقسام هذه الجامعة العريقة إلى يوم النّاس هذا. ثمّ حذت عديد الدول الأوروبيّة حذو فرنسا. [1]

ومن الملاحظ أنّ هذا الدّافع الديني للمسيحيّين الفرنسيّين في دراسة الاسلام واللغة العربيّة، سينسج على منواله المستشرقون البريطانيّون أيضا، الذين كان لهم اتصال بدراسة الكتاب المقدّس (بعهديه القديم والجديد)، وكان على رأس هؤلاء 'بادويل' الذي عيّن أستاذا للغة العربيّة بجامعة أكسفورد، وهو من مؤسّسي مناهج تدريس اللغة العربيّة بهذه الجامعة خاصّة، وأنقلترا عامّة. وسار على نهجه 'إدوارد بوكوك' (ت 1691 م)، و'سيمون أوكلي' (ت 1720 م) و'جورج سيل' (ت 1736 م) و'وليام لين' (ت 1876 م) وغيرهم كثير.. لقد كان غرض هؤلاء من دراستهم للاسلام واللغة العربيّة، تبشيريّ بالأساس يتصل بإثارة الشبهات حول هذا الدين، وكانت لهم أيضا أغراض ثقافيّة تجاريّة — اقتصاديّة، صاغها المتأخّرون منهم خاصّة. [2]

ومن الملاحظ أنّه سيصبح لهذا المنهج تباعا تأثير واضح في بلورة موقف الفاتيكان من الإسلام. خاصّة وأنّه خطاب 'يواكب' في جانب هامّ منه المنهج الأكاديمي في دراسته

---

1 – انظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الاسلاميّة، نشر دار المدى الاسلامي، بيروت، وتوزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس — ليبيا، 2001، ج 1، ص 45.

2 – انظر: ميشال جحا، الدراسات العربيّة والاسلامية في أوروبّا، معهد الانماء العربيّ، بيروت، 1982، ص 30.

للإسلام، في وقت كانت فيه الكنيسة في أمسّ الحاجة إلى مثل هذه المناهج، لغاية مواكبة الفكر السائد آنذاك، داخليّا وخارجيّا.

فالاستشراق منهج وأسلوب جديد توخّاه الفاتيكان كخطوة أساسية في البداية لمحاولة فهم الإسلام. وكان من أثر اهتمام هذا التنظيم/الفاتيكان، بالاستشراق أن تأثّرت كل الطرق المسيحيّة على كثرتها بهذا النّوع من الدراسات، حتى بلغت أعداد الرهبان المتخصّصين بالعلوم الشرقيّة والإسلاميّة خاصّة، العشرات وأصبح الرّهبان يشكّلون طلائع الاستشراق بصفة عامّة.

ومن أمثال هؤلاء نذكر 'جلبرت دي اورلياك' من الرّهبان، قصد الأندلس وأخذ على أساتذتها في مدارس ريبول واشبيليّة وقرطبة. حتى أصبح أوسع علماء عصره ثقافة بالعربيّة والرياضيّات. ولما ارتحل إلى روما سما على أقرانه، وانتخب حبرا أعظم باسم سلفستر الثاني (999 — 1003 م) فكان أوّل بابا فرنسي، وقد أمر بإنشاء مدرستين عربيّتين: الأولى في روما مقرّ خلافته، والثانية في رايمس وطنه.. وقام بنشر الأعداد العربيّة في أوروبّا — التي كان ينقصها رقم الصفر– وترجم بعض الكتب الرياضيّة والفلكيّة.

وكذلك 'رايموندو مارتيني' (1230– 1284 م) من الرّهبان وفي طليعة العشرين راهبا الذين أتقنوا العربيّة منهم، وقد تعلمها في تونس. وكان يحسن العبريّة والكلدانيّة واليونانيّة، وقد تبحّر في القرآن وحفظ صحيحي مسلم والبخاري. [1]

1 – انظر: النشمي عجيل جاسم، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (اللجنة الوطنية للاحتفال بدخول القرن الخامس عشر الهجري)، 1404هـ/1984م، الكويت ط1، ص ص 8 – 11.

من هنا نفهم أنّ طلائع المستشرقين، تعود إذن إلى فترة القرون الوسطى حين نشأت الصّلة بين الغرب خاصّة والمسلمين، منذ أن كانوا في اسبانيا. وكانت أوثق الصلات بالمسلمين من فرنسا وايطاليا وأنقلترا. لقد كانت صلة فرنسا بالثقافة الإسلاميّة أوّلا في مدارس الأندلس[1] وصقليّة حيث تأثّرت بها ونشأت على إثرها مدارس للدراسات الشرقيّة والإسلاميّة، ومعاهد وجامعات ومجلات. وأما ايطاليا فقد كانت أعرق دول الغرب اتّصالا بالمسلمين وحضارتهم، اتصالا دينيّا قويّا باعتبار أنّ الفاتكان يمثل معقل المسيحيّة.

أما أنقلترا فلأنّه قد تهيّأ للمستشرقين فيها، ما لم يتهيّأ لغيرهم، فقد كانت الاتصالات العلميّة والاقتصاديّة ثم الاستعماريّة في الأندلس، ثم الهند والعراق ومصر وفلسطين، سبيلا للاتصالات الثقافيّة والاحتكاك المباشر بالمسلمين وعلومهم.[2]

ولتخريج أهل جدل يقارعون علماء الإسلام واليهود، ويردّون عليهم ببراهين من كتبهم أنفسهم في البلاد التي أجلاهم الإسلام عنها وبلغ أوروبّا منها. قصد

1 – أعجب الإسبان بثقافة العرب وحضارتهم، وأرسلت الدول الأوروبيّة الأخرى الرّهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من الجامعات العربيّة المنتشرة في ربوع اسبانيا وخاصّة جامعة قرطبة. وقد ساعد على قيام هذه النهضة العلميّة بالأندلس سياسة التسامح التي اتبعها المسلمون تجاه أهل الذمّة من نصارى ويهود. وقد ساهم اليهود بدورهم في نشر الثقافة الاسلاميّة بالأندلس في القرنين 12 و13 للميلاد بما ترجموه من كتب عربيّة كثيرة انتقلت إلى غرب أوروبّا وانتشرت في جامعاتها كمؤلّفات ابن طفيل وابن رشد وصارت تدرّس في تلك الجامعات إلى أواخر القرن 15 م. (انظر: دي لاسي أوليري، الفكر العربيّ ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ط 1، 1974، ص ص 231 – 232).

2 – انظر: نفس المرجع، ص ص 7 – 8 – 9.

الفرنسيسكانيّون[1] المغرب حيث قبل خمسة منهم سنة 1220 م. وانطلق الدومينيكيّون[2] سنة 1252 م إلى بلغاريا ورومانيا والشرق. [3] هكذا يبدو أنّ لهذا الخطاب الاستشراقي علاقة وطيدة بالدعوة الانجيليّة، كما فهمها المسيحيّون الكاثوليك بعد المسيح عليه السلام.

ومع مرور الزمن، – وكما يذكره الفرنسي الأب 'موريس بورمانس'[4] – "..نشأ الاستشراق وبحكم معاصرته للمدّ الاستعماري، والمسيحي التبشيري المتجدّد لدى

1- رهبانيّة أسّسها القديس 'فرنسيس الأسيزي' (1182 – 1226 م) إيطالي، حاول المجيء إلى الشرق في رحلة شبه صليبية. جعل الفقر أساسا لرهبانيته التي تعتقد أنها تحرس الأراضي المقدّسة في الشرق، نشطت إرسالياتهم التعليمية والتبشيرية في الشرق. . (انظر: الأب جان كمبي، تاريخ الكنيسة، أشرف على الترجمة الأب أيّوب. زكي الفرنسيسكاني، دار المشرق، بيروت، ط 1، ص ص 197 – 198).

2- رهبانيّة أسّسها القديس 'عبد الأحد' (1170 –1221 م) في تولوز سنة 1206م، أطلق عليها اسم 'الإخوة الوعّاظ'، كانوا أرباب التعليم الفلسفي واللاهوتي في القرون الوسطى.. أدرك عبد الأحد أنّ نجاح الوعّاظ يكمن في تقشّفهم، وأنّ فقرهم الفعلي هو الدواء الفعّال الوحيد، لمجابهة البدع واستئصالها، وتدريب الناس على الأخلاق السليمة. يقوم برنامجهم النظامي على السفر مشيا، وعلى التبشير بكلمة الحقّ الإنجيلية. وفي 1216 م وافق البابا نفسه على رهبانية 'الإخوة الوعاظ' فاتّخذوا قوانين القدّيس أوغسطينس..(انظر: نفس المرجع، ص ص 197– 198).

3- انظر: عربيي محمد ياسين، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، (نقد العقل التاريخي1)، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط 1، المغرب 1991، ج 1، ص 106.

4 – الأب موريس بورمانس ولد في فرنسا سنة 1925، شغل أستاذا في المعهد البابوي للدروس العربيّة والإسلامية في روما، وكذلك في المعهد الأورباني والمعهد البابوي الشرقي، في روما أيضا. كما شغل خطة مدير لمجلة 'دراسات إسلامية ومسيحية' -Islamochristiana. له العديد من المؤلفات نذكر من بينها على سبيل المثال: توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، الإسلام دين ومجتمع، كتبه بالاشتراك مع محمد أركون..

الكنائس، وصار حليفهما قبل أن يصبح كأنّه صوت الضمير المبكت أو المنتقد. وكان يميل دوما إلى تفسير الإسلام وفهم المسلمين بالاستناد خصوصا إلى المصادر العربيّة والإسلاميّة، واعتماد مقاييس علميّة لم تفلح قطّ في الانفلات من الإيديولوجيّات المعاصرة".[1]

أ – طابع الكنيسة الارسالي، خاصيّة المنهج:

يبدو أنّ الدعوة إلى تبشير الأمم بالنصرانيّة الذي لم يكن من توصيات المسيح عليه السلام، بل جاء بناء على القول بتأليه المسيح. الذي أضافه بولس *Paul*. حيث تبرز بعض الدراسات أنّ هذا الرّسول (أي بولس) الذي قطع رأسه في رومة حوالي 67 م. والذي كان فريسيّا متشدّدا/يهودي – تخرّج في أورشليم عن جملئيل. واضطهد المسيحيّين الأوّلين – هو الذي أدخل هذه التعديلات الخطيرة على عقيدة المسيح الأولى. فهو أوّل من نادى بـ'تأليه المسيح'، وقال بأنّه ابن الله'! وهو الذي أضاف أيضا الدعوة إلى تبشير الأمم، حيث لم تكن هي الأخرى في نطاق عمل تلاميذ المسيح ومريديه.

لمثل هذا يؤكّد مؤرّخو البروتستنتيّة الأوائل للفلسفة "أنّ ذلك القسم المتعلق من اللاهوت المسيحي بأصول العقيدة الذي أقحمه على الإنجيل القديس بولس في القرون الخمسة الأولى، وعلى الأخصّ التأمّلات حول طبيعة الكلمة وحول الثالوث، لم يكن إلاّ إضافة خطرة للنظر العقلي اليوناني على المأثور الأصلي."[2] فمفاهيم الفداء بعذابات

---

1 – بورمانس موريس، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، منشورات المكتبة البولسية، ط 1، 1986، لبنان، ص 23.

2 – بربيه أميل، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988، ص 290.

الإنسان – الله[1] التي أسبغوها على المسيحيّة لم تكن معروفة بين النصارى أتباع عيسى الأوائل. وهو ما أدّى بالوثنيّين وقتها، وعلى رأسهم 'قالسوس'[2] إلى الدخول في نقاش جادّ مع المسيحيّين حول مدى واقعيّة قصّة صلب المسيح وقيامته. رغم "أنّ ما يفرّق بين الوثنيّين والمسيحيّين ليس مسألة منهج في النظر العقلي، وإنّما فقط الخضوع للعبادات الشرعيّة وعلى الأخصّ عبادة الإمبراطور؟"[3]

إلاّ أنّ النصارى يدّعون أنّ "تأليه المسيح كان أصلا صحيحا في عقائد التلاميذ، وأنّ تبشير الأمم كان ممّا كلفهم به، وأنّهم باشروا ذلك بالفعل وعلى رأسهم بطرس!" [4] ورغم كلّ هذا، هناك من يفنّد هذه الادّعاءات ويبرز، أنّ ذلك النصّ الذي يحتجّ به

1 – بعد رحيل عيسى عن العالم سنة 37 م، وحتى انعقاد المجمع النيقي في 325 م حصلت تطوّرات جذريّة يمكن أن تكون لها صلة بتحويل شخصيّة عيسى المسيح الناصري – التاريخيّة – إلى شخصيّة عيسى الهلنسيتيّة الميثولوجيّة المسمّاة باليونانيّة 'كريجما' بمعنى الرسالة أو= =الاعلان، إنّها أسطورة الآلهة التي تموت ثم تحيا من جديد في الميثولوجيا الإغريقية وفي الديانات الهلنستية الغامضة. (Kelber OWG p 5), (funk HTJ p 39 ; 257) , (Mack WWNT p 79 FF) , (DaWes HJQ p 277)/عن محمد فاروق الزين، المسيحيّة والاسلام والاستشراق، دار الفكر المعاصر– لبنان، دار الفكر – سوريّة، ط 1، 2000، ص 88).

2 – فيلسوف أفلاطوني عاش في روما في عهد الأنطونيين (ق2 م) اشتهر بطعونه في المسيحيّة وممن رد عليه أورجانوس في كتابه 'الرد على قالسوس'. (أميل بربيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 293).

3 – نفس المرجع، ص 294.

4 – الأطير حسني يوسف، عقائد النصارى الموحّدين: بين الاسلام والمسيحيّة، مكتبة النافذة، مصر، ط 2، 2004، ص ص 160 – 161.

النصارى اليوم[1] على تأليه بطرس للمسيح، جاء في إنجيل 'متى'، وهو لا يفيد ما أرادوه من القول الذي نسب إلى بطرس.[2]

وبالتأمّل في الكتاب المقدّس، وخاصّة في عهده الجديد/الإنجيل، يمكننا ملاحظة تفاوت واضح في لهجة الخطاب المنظّم لمهمّة التبشير بالمسيحيّة، حيث نقرأ أوّلا في إنجيل متّى[3]: "**اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والرّوح القدس، وعلّموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به. وها أنا معكم كلّ الأيّام إلى انقضاء الدّهر**".[4]

إنّ هذه الآية على ما فيها من أوامر تنظيميّة لعمليّة التبشير بالإنجيل، وما يحفّ بها من شكوك، تعدّ واضحة، مقارنة بالآية الأخرى التي وردت في رسالة الرّسول بولس[5] –

1 - انظر مع القارنة بين: انجيل متى 16: 15 – 17/مرقس 8: 29 – 30/لوقا 9: 20 – 21.

2 - انظر: نفس المرجع، ص 161.

3- كتب حوالي 60 – 65 م، (انظر: التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس، تعريب وجمع شركة ماستر ميديا، مصر/عن The Bible text used in this edition is New Arabic version (NAV) 'Book of Life', Adapted to Arabic from Life Application Bible C 1988 by Tyndale House, Wheaton, IL 60189 USA. ص 1860./ومتّى، Matthieu أحد الرسل الاثني عشر، كان عشّارا، أي جابي ضرائب، إنّه صاحب الانجيل الأوّل. (انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الايمان المسيحي، ص ص 431 – 432).

4- إنجيل متى، 28: 19 – 20.

5- بولس Paul ولد في طرسوس قليقية حوالي 10 م وقطع رأسه في روما حوالي 67 م. كان فريسيّا متشدّدا، اضطهد المسيحيّين الأوّلين. لكنّه اهتدى إلى المسيحيّة على اثر ترائي يسوع له (رسل 9 و22 و26) فأصبح الرسول المثالي. علم التحرّر المسيحي من شريعة موسى (غل 2: 7). . قام بدور حاسم في توجيه الكنيسة. (انظر: معجم الايمان المسيحي، ص 118).

مؤسّس الكاثوليكيّة إلى علم اللاهوت المسيحي، من اليهوديّة – الأولى إلى أهل كورنثوس [1]، وهي الآية التي استشهد بها المجمع الفاتيكاني: "**فويل لي إن لم أبشّر**". [2]

فإذا كانت الآية الأولى (متى 28: 19– 20) قد تضمّنت "دعوة صريحة إلى تعليم الشعوب، وتعميدها. ولكنّها رغم ما فيها من اعتداء على الأمم والثقافات والأديان عندما لا تترجم بدقّة، تبقى مجرّد أوامر، على المسيحي أن يقوم بها إن استطاع إلى ذلك سبيلا. ولكن في الثانية (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس)، لم يعد الأمر متعلقا بالشعوب بل بالمسيحي ذاته. فهو معرّض للذمّ والعقاب، إن لم يضطلع بواجب التّبشير." [3] فكيف يمكننا فهم هذا النسق التصاعدي في اللهجة الانجيليّة؟

من الواضح أنّ آباء الكاثوليكيّة قد حرصوا على إبراز ".. طابع الكنيسة الارسالي. والذي دفعهم إلى ذلك أمور: منها اعتبار الكنيسة حلقة في سلسلة متكاملة، وتؤدّي نفس الوظيفة التي تضطلع بها نظيراتها. فقد أرسل الآب[4] ابنه[1]، وأرسل الإبن رسله،[2] وتسلّمت

1- كتبت حوالي 55 م، (انظر: التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس، ص 2418).

2- الإنجيل، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس 9: 16.

3- القرواشي حسن، الفكر المسيحيّ الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869 – 1870) إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 – 1965)، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة بتونس، مطبعة علامات، تونس، ط 1، 2005، ص 266.

4- Le Pére تسمية عربيّة للدلالة على الله الآب.//اسم سمّي به يسوع ذلك الذي أرسله 'أبي وأبوكم' (متى 7: 21 ولو 2: 29 ومتّى 5: 45..) ويعتقد المسيحيّون أنّ يسوع كشف لهم بقوله في نفسه إنّه ابن الآب، المساوي للآب والمتّحد بالآب (يو 17: 11 و21: 22).. (الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1994، ص 1).

الكنيسة من الرّسل وصيّة ملخّصها،.. أن تؤدّي الواجب وتعمل على نشر كلمة الله إلى أقاصي الأرض ودون انقطاع حتّى وإن تحوّل التّبشير إلى 'امبرياليّة صوفيّة' أو استعمار ثقافي. فمن أجل المسيح يباح كلّ شيء لاهوتيّا." [3]

وعليه، تعتقد الكنيسة أنّ ما بشّر به المسيح يجب أن يعلن إلى أقاصي الأرض[4] ابتداء من أورشليم[5] "بحيث إنّ ما تمّ مرّة واحدة لأجل خلاص البشر، يمتدّ في جميع البشر

1- ابن الله Fils اسم يطلق في الكتاب المقدّس على الملائكة وعلى خلف شيت وعلى شعب إسرائيل، وبنوع خاصّ على يسوع المسيح، وعلى كلّ مسيحي معمّد أخيرا.. (نفس المرجع، ص 8).

2- رسولapôtre تستعمل بوجه خاص للدلالة على أحد التلاميذ الاثني عشر الذين اختارهم يسوع المسيح (متى 10: 2) ليكونوا رفاقه المقرّبين (مرقس 3: 14) وشهوده لدى العالم (رسل 1: 8). . ومعلني بشارته (متى 28: 19).. (نفس المرجع، ص 234).

3- القرواشي حسن، الفكر المسيحيّ الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة، ص 266.

4- انظر: أعمال الرسل 1: 8.

5- انظر: لوقا 24: 47.

على مرّ العصور. وليكتمل ذلك، أرسل المسيح الرّوح القدس[1] من عند الآب يتمّم عمله الخلاصيّ في داخل النفوس، ويحرّك الكنيسة في توسّعها الذّاتيّ.."[2]

من هنا تصبح مهمّة النشاط الإرسالي/التبشير، أو التنصير، في الكنيسة الكاثوليكيّة مهمّة في غاية الدقّة والتعقيد، بل هي المهمّة الأولى الموكولة لخليفة بطرس/أي للبابا أوّلا الذي يسهر على تنظيمها ومراقبتها، ولكلّ مؤمن بالمسيحيّة، بل لكلّ من يعتنق هذه الديانة.

والكنيسة هي التي ترعى هذا العمل "وإن احتوت في ذاتها مجموع أو ملء وسائل الخلاص، لا تعمل ولا تستطيع أن تعمل، دائما وفورا، في سياق جميع هذه الوسائل، ولكنّها تعلم عن تجربة أنّ لعلمها الذي تعملّه مبادئ ومراحل، وهي تجتهد أن تحقّق به تصميم الله،.."[3] في أن تنتشر الكاثوليكيّة في جلّ أنحاء المعمورة، كما يعتقد المسيحيّون.

1- الرّوح القدس Saint-Esprit "بالروح القدس يتحد الله بالإنسان ويصل الإنسان إلى الله. فالرّوح القدس هو الإلاه الذي كلّم الإنسان بواسطة الأنبياء، وكلّم الإنسان بالمسيح، ولا يزال اليوم يتكلم بالوجود المسيحي على مدى الزمن... يقول بطرس الرسول في رسالته الثانية: 'لم تأت نبوّة قطّ عن إرادة بشر، وإنّما بإلهام الروح القدس تكلم رجال الله القديسون' (2 بطرس 1: 21).." و'الروح القدس هو حضور الله نفسه في الكون' (الأب سليم بسترس، الفكر المسيحي بين الأمس واليوم 3: اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ط 2، 1989، ج 2، ص ص 113 - 114).

2- المجمع الفاتيكاني الثاني (دساتير– قرارات – بيانات)، أشرف على الترجمة عن اللاتينية الأب حنا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط 1، 1992، ص 490.

3- نفس المصدر، ص 493.

لذلك تعتقد الكنيسة، أنّه من البديهي أن "تضطرّ أحيانا، بعد انطلاقة سعيدة، إلى تراجع مؤسف، أو أن تبقى فقط على حال وسط، بين النجاح الكافي والنجاح الذي يلامس الإخفاق. وهي، وفيما يتعلق بالنّاس والجماعات والشعوب، تغزوها وتخترق صفوفها شيئا فشيئا، وهكذا تلقي بهم في ملء الكثلكة[1] إلاّ أنّه لا بدّ من أن تتفق الأعمال الخاصّة أو الوسائل الصّالحة، وكلّ وضع أو حال".[2]

ومعلوم في الأوسط المسيحيّة "أنّ 'الكثلكة' بالمعنى اللاهوتي الأدقّ، هي إحدى علامات الكنيسة، العلامة التي تشير إلى جهدها المتواصل للتوسّع في العالم بأسره. إنّ الكثلكة سمة داخليّة وعلامة خارجيّة للكنيسة، إنّها تشير [...] إلى التوسّع الزماني، وعلى

1- كلمة 'كثلكة' حديثة نسبيّا. "فهي لا تظهر إلاّ في عصر الاصلاحات البروتستنتيّة والردود الكاثوليكيّة عليها، وهي تشير عندئذ إلى الايمان الكاثوليكي بعقيدته، من أجل تمييزه عن شتّى الأشكال البروتستنتيّة. أما الكلمة 'كاثوليكي' فإنّها على العكس من ذلك تعيدنا إلى العهود الأولى عينها، جاءت الكلمة من اليونانيّة كاثوليكس التي مرّت إلى اللاتينيّة المسيحيّة كاثوليكوس، والتي تعني 'جامعة' أي كونيّة. وهي تظهر لأوّل مرّة تحت قلم 'أغناطيوس' Ignace الأنطاكي (ت 107 م)". (انظر: Yves Bruley, L'Histoire du Catholisme, Press Universitaires de France, 2004./ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2008، ص 5).

وكاثوليكيّة: Catholicité أي جامعيّة وشموليّة، هي إحدى صفات الكنيسة، المعلنة في قانون الايمان النيقاوي — القسطنطيني، وبها تستطيع بعض الكنائس، بفضل رسوليّتها، أن تعترف بعضها ببعض بأنّها الكنيسة الواحدة، عبر تعدّد صيغ تعليمها وطقوسها وروحانيتها ونظامها القانونيّ. وهذه الوحدة، وحدة شركة الكنائس في تعدّد الصيغ، هي في الوقت نفسه 'عموديّة' (مع الزمان، مع كنيسة الرسل) وأفقيّة (في المكان، جغرافيّة) و' نوعيّة' (متجسّدة في الحضارات وما يتجاوزها). (الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 390).

2- المجمع الفاتيكاني الثاني (دساتير— قرارات — بيانات)، ص 393.

الأخصّ المكاني للكنيسة بين النّاس وفي كلّ البلدان، [...]. حين نقول الكنيسة كاثوليكيّة، فإنّ هذا يعني أنّها قد تلقت من مؤسّسها القدرة الداخليّة أو مهمّة الانتشار بين كلّ شعوب العالم، ومنذ الأيّام الأولى لنشاطها قامت بوعي تامّ ببذل أقصر الجهد تمشّيا مع دعوتها، لتظمّ إليها كلّ شعوب الأرض وتجمعها في داخلها، كي تصبح كنيسة جامعة".[1]

ومن الملاحظ، أنّ هذه الكونيّة التي تسعى إليها الكنيسة، تتمّثل في ذلك "الجهد التبشيري والرعوي[2] للكنيسة الكاثوليكيّة، منذ رحلات القدّيس بولس عبر البحر المتوسّط، إلى البعثات التبشيريّة البعيدة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين."[3]

لكن كيف يمكننا فهم هذه 'الكثلكة' إذا كانت الكنائس المنشقّة تعلن أنّها كاثوليكيّة أيضا؟ فالأورثوذكسيّون[4] يؤكّدون أنّهم كاثوليك (ينتمون إلى الكنيسة الجامعة)، والأنغليكانيّون[1] أيضا، لوثر وأتباعه يقولون أنّهم إنجيليّون كاثوليك.

1- انظر: Yves Bruley, L'Histoire du Catholisme./ترجمة جورج زيناتي، ص ص 5 – 6.

2- Pastoral يعود إلى الأسقف أو إلى الكاهن الرعية، بصفتهما راعيي نفوس ومكلفين بإعلان البشارة إلى مجموعة معينة، مع الاهتمام في آن واحد بالذين داخل الرعية والذين ليسوا منها..(انظر: الأب صبحي حموي، معجم الايمان المسيحي، ص 236).

3- انظر: Yves Bruley, L'Histoire du Catholisme./ترجمة جورج زيناتي، ص 6.

4- أورثوذكسيّة كلمة يونانيّة معناها 'استقامة الرأي'، وهي تطلق على الفكر اللاهوتي الموافق لتعليم الرسل// لفظ يستعمل في أيّامنا للدلالة على الكنائس الشرقيّة غير المتحدة بروما.. (الأب صبحي حموي، معجم الايمان المسيحي، ص 28).=

أما الأرثوذوكس، فيقيمون مبدأ الكثلكة على استمراريّة تقاليد أسّسها الرّسل أنفسهم، في حين أنّ البروتستنت يؤسّسون هذا المبدأ على طهارة العقيدة الأصليّة، "فالكنيسة الكاثوليكيّة في نظرهم هي تلك التي تظلّ أمينة على العقيدة الرسوليّة والانجيليّة. أما أولئك الذين ندعوهم اليوم 'كاثوليك'، فإنّ المؤمن عندهم لا يستطيع أن يكون أمينا على تعاليم الرسل إلاّ باتحاده مع خليفة (بطرس) أو الرّسل، وهو أسقف روما والمكلّف بالمحافظة على العقيدة وبتعميقها وبالدفاع عنها ونشرها." [2]

لكن كيف يمكننا التوفيق بين فرض أسلوب التبشير بشتّى الوسائل، التي تصل في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس— الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس 9: 16— حدّ التوعّد لمن يتأخّر عن هذه المهمّة. وبين ما ورد في (إنجيل متى 7: 1 – 12) مع الأعداد (1 -5): "**اسألوا، تعطو. اطلبوا تجدوا. اقرعوا، يفتح لكم. فكلّ من يسأل، ينل، ومن يطلب يجد، ومن يقرع، يفتح له.. إذن كلّ ما تريدون ان يعاملكم الناس به، فعاملوهم أنتم به أيضا: هذه خلاصة تعليم الشريعة والأنبياء**".

1- اتحاد كنائس مستقلة بذاتها نشأت تاريخيّا عن كنيسة انقلترا التي قامت في القرن 16 على اثر انشقاق هنري الثامن، ومازالت على اتحاد تامّ بها. الكنيسة الأنلكليكانية تضمّ نحو 56 ملونا من المؤمنين، وهي منتشرة خاصّة في الجزر البريطانيّة والولايات المتحدة وبلاد الكومنولث. (انظر: نفس المرجع، ص 74).

2- Yves Bruley, L'Histoire du Catholisme. /ترجمة جورج زيناتي، ص 7.

إنّ هذه الآيات كما جاء في تفسير الكتاب المقدّس، تنهى عن "تحديد المسؤوليّات أو التمييز.. إزاء الآخرين".[1] بل إنّها تدعو إلى معاملة الجميع مؤمنين وغير مؤمنين، "وخصوصا غير المهتدين بملء المحبّة".[2]

وعليه، فإنّ رسالتا بولس الأولى والثّانية إلى أهل كورنثوس، ذات مغزى مهمّ في استراتيجيّة التبشير/التنصير الكنسيّة، منذ البداية. حيث تشير الأخبار أنّه/أي بولس الّرسول، ذهب أوّل مرّة إلى هذه المدينة، "في خريف سنة 50 م في أثناء رحلته التبشيريّة الثانية. ومكث هناك أكثر من ثمانية عشر شهرا (أعمال 18: 11 و18)، وهي مدّة أطول من المعتاد بالنسبة له. لكنّه فعل ذلك بناء على إرشاد من الربّ (أي المسيح)، (أعمال 18: 9 و10). وحتى لو لم يأت هذا الإرشاد، كان بولس قدّر موقع المدينة الاستراتيجيّ، وقيمته بالنسبة للإنجيل. فما جعل كورنثوس ذات موقع ملائم جدّا للتجارة وحركة المواصلات هو أنّها كانت قائمة فوق برزخ لها — وهو جسر برّي طبيعي — يصل شمال اليونان ببيلوبونيزيا نحو الجنوب، فضلا عن طرقها البحريّة التي تصلها بالشرق والغرب.

وقد أعاد يوليوس قيصر بناء مدينة كورنثوس الأولى التي تركها الرومانيّون السابقون له خرائب قبل ذلك بمائة سنة، ورفعها إلى مصاف مستعمرة رومانيّة. وسرعان ما عاد الازدهار التجاري المأثور إلى كورنثوس الأولى، وعاد معه شهرة المدينة بفجورها وقبائحها..

وكان الّرسول بولس أوّل من انتهز الفرصة التي أتاحتها كونثوس (1 كورنثوس 3: 5 وما يليه و4: 15) لأنّها بما تهيّئه من وسائل الخروج والدّخول جعلت كلّ ما يكرز[1] (يبشّر)

1- جماعة من اللاهوتيّين برئاسة فرنسيس دانسن، تفسير الكتاب المقدّس، ترجمه عن الأنقليزيّة رابطة الطلبة الجامعيّين، دار منشورات النفير، بيروت، ط 2، 1990، ج 5، ص 32.

2- نفس المرجع، ج 5، ص 32.

به هناك ينتشر سريعا في كلّ الأنحاء[2]، وبين جميع أصناف البشر وطبقاتهم. لذا ففي مدى خمسة وعشرين عاما لحادثة 'صلب المسيح' كان الإنجيل قد كرز به في أوّل وأقذر مدينة في جنوب اليونان، مع خليط سكّانها المحتشد والبالغ نصف مليون نسمة من اليونانيّين، والمستعمرين اليونانيّين، ومن اليهود".[3]

ومن الواضح أنّه رغم العلاقات الحميمة بين بولس وبعض أهل كورنثوس كما يبدو من خلال رسائله، لم يفلح هذا الرّسول في استقطاب كلّ الناس وتبشيرهم بالإنجيل. ورغم أنّ وصول كلّ من 'تيموثاوس' و'سيلا' إلى كورنثوس شجّع بولس على بذل جهود أكبر في مهمّته التبشيريّة،[4] إلاّ أنّ ذلك كان سببا في تصادمه مع الأوساط اليهوديّة التي أبدت مقاومة شديدة، ممّا أدّى إلى تدخّل الحاكم الرّوماني الجديد غاليون الذي "أحبط من محاولات اليهود إلصاق تهمة ببولس. وفي الواقع أنّ عملهم أثار تظاهرة معادية للسّامية قام بها أهل المدينة اليونانيّون (أعمال 18: 12 – 17). لهذا بقي بولس وحوّل اتجاهه إلى الأمم، وعمل على بنيان الكنيسة تحت حماية السلطات الرومانيّة بشكل غير ظاهر".[5]

---

1 - كرازة Kéryme كلمة يونانيّة تعني إعلان البشارة الأوّل، يقوم به منادي المسيح، داعيا غير المؤمنين إلى توبة الايمان والمعموديّة. إنّ الكرازة هي العمل الأساسي في التبشير. (انظر: الأب صبحي حموي، معجم الايمان المسيحي، ص 395).

2- انظر كيف أعادت الكنييسة هذه الإستراتيجيّة التبشيريّة خلال فترة القرن 19 م و20 م، حيث ركّزت على مناطق الشمال الأفريقي وخاصة منها المطلة على البحر المتوسّط.

3- تفسير الكتاب المقدّس، ج 6، ص ص 87 - 88.

4- انظر: نفس المرجع، ج 6، ص 90.

5- انظر: نفس المرجع، ج 6، ص 90.

إنّ كلّ هذا يبرز دون شكّ، أنّ استراتيجيّة بولس التبشيريّة في كورنثوس قد اصطدمت بالواقع الاجتماعي والعقائدي اليهودي، رغم غلبة العنصر الوثنيّ على سكّان المدينة. ثمّ إنّ إثارة تلك التظاهرة المعادية للسّامية من قبل أهل المدينة اليونانيّين كما ورد في (أعمال 18: 12 – 17) يشير إلى أنّ عمليّة التبشير/التنصير أو التمسيح، التي لقيت كما تشير رسالة بولس إقبالا منقطع النظير، لم تتمّ في أجواء وديّة يسودها اللين والمحبّة وعدم الإكراه، كما يؤكّد إنجيل متّى.

فالمقاومة الشديدة لقلة يهوديّة، وإثارة تلك المظاهر المعادية للسّامية[1] كردّ فعل، دليل على وجود أسلوب قسري في عمليّة التبشير التي تمّت في كورنثوس، والتي أدّت إلى تكرار مؤامرات يهوديّة بقتل بولس، (أعمال 20: 3). أضف إلى ذلك ما تثيره رسالتا كورنثوس (1 و2) من مشاكل تفوق ما تثيره معظم رسائل بولس عن تتابع الحوادث التي يشير إليها وهو يكتب.[2]

كل هذا علاوة على انقسام الكورنثيّين المسيحيّين "أحزابا لا على أسس تعليميّة، بل لأنّ بعضهم صاروا أتباع لمعلم آخر. فمثلا قورنت بشكل سيّء تعبيرات بولس العاميّة المباشرة بخطابات أبولوس الفصيحة (1كو 1: 12، 3: 4، 4: 6). وقد لا يكون هذا

---

1 – سامي Sémite في التوراة، تنتمي إلى سام (بكر أبناء نوح الثلاثة، جد إبراهيم والشعب العبري)، شعوب سورية وفلسطين وما بين النهرين. وفي القرن الثامن عشر فقط استعمل لفظ " سامي" للدلالة، لا على عرق، بل على مجموعات سكان تشكل لغاتها أسرة مميزة. فهناك المجموعة الجنوبية (العربية الحبشية إلخ. .)، والمجموعة الشامية، وهي تنقسم بدورها إلى الفرع الشرقي (الأكدية والسريانية) والفرع الغربي (الفينيقية والعبرية إلخ...)/ (انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيوت، ط1، 1994، ص 255).

2– انظر: تفسير الكتاب المقدّس، ج 6، ص 90.

مستغربا لأنّ اليونانيّين كانوا قد طربوا طويلا بسماعهم فصحاء الرواقيّين.. بل وحمل أهل خلوي تقارير أشدّ خطورة.. هناك مسيحيّون كورنثيّون يرفعون شكاواهم ومنازعاتهم التجاريّة أمام المحاكم الوثنيّة، (1 كو 6).." [1] فإذا كان هذا حال التبشير في فترة الرسل فكيف سيصبح عليه الحال من بعدهم؟

ب– إعادة بناء الخطاب الارسالي، من التبشير إلى الاستشراق:

إنّ المتتبّع لتاريخ علاقات الكنسية بالعلم والعلماء، منذ القديس 'أوغسطينس'[2] يجد أنّ هذه المؤسّسة الدينيّة، قد تعاملت مع العلم كعنصر ساعدها على تطوير اللاهوت. ورغم رفع آباء الكنيسة شعار 'العلم شرّ لا غنى عنه'، خلال الفترة الممتدّة من القرن الأوّل إلى الخامس للميلاد. بقي العلم حتى عصر النهضة الأوروبيّة خاضعا لرقابة رجال الكنيسة، وأحيانا لاشتباههم به، وبقي موقف اللاهوتيّين المسيحيّين يراوح بين الوحي والعلم مدّا

1- انظر: نفس المرجع، ج 6، ص 94.

2- أشهر آباء الكنيسة اللاتينيّة، (353 – 430 م)، خطيب ولاهوتي وفيلسوف وكاتب، حاول التوفيق بين العقل والإيمان. علم الخطابة في تاغاستا في قرطاج.اعتنق المذهب المانوي مبتعدا عن الإيمان المسيحي رغم سهر والدته مونيكا، ولكنّه عاد إلى المسيحيّة بتأثير من القدّيس أمبروسيوس في أثناء إقامته في ميلانو. عمّده أسقف ميلانو فيي 387 ورسم كاهنا في هيبون/إفريقيا، في 391 وأصبح أسقف هذه المدينة في 392. حارب مذاهب المانويّين والدوناطيّين والبيلاجيّن، وأنشأ جماعة متوحّدين. ألف الكثير من الكتب في اللاهوت. لكن نظريّته في القدر أثارت مناظرات طويلة. أهمّ مؤلفاته: 'مناجيات النفس' و'مدينة الله' (413 – 426) و'الإعترافات' و'في الثالوث' (398 – 416) و'الطبيعة والنعمة' (415)...(انظر: Pierre de labriolle: Histoire de la littérature latine Chrétienne ; Les belles Lettres ; Paris 1920 ; pp530 – 532.

وجزرا، حتى تحقق نوع من التواؤم والتكامل بينهما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادي.[1]

ورغم أنّ تبنّي الكنيسة للمنهج العلمي كان أملا كبيرا يهدف إلى تطوير الخطاب اللاهوتي، من القرن السادس إلى الثالث عشر للميلاد، حيث ستشهد هذه الفترة نوعا من التسامح مع العلم والعلماء. إلاّ أنّ ذلك لن يدوم كثيرا، إذ ستبدأ القطيعة الفعليّة بين الكنيسة والعلم، في الفترة الممتدّة بين القرن الرابع عشر والسابع عشر، أساسا مع محنة العالم 'غاليليه'.[2]

لقد كان على الكنيسة خلال فترة القرن السابع للميلاد – زمن إحساسها بالضعف أمام المدّ الإسلامي الزاحف – توخّي جميع الطرق الممكنة من أجل حسن القيام برسالتها التبشيريّة في كلّ أنحاء العالم. حتى وإن أدّى الأمر إلى التسامح مع أعداء الأمس. فكلّ ذلك جائز لتحقيق أغراض الاعتداء على ثقافات الشعوب ودياناتهم باسم المسيح. بل إنّ الكنيسة بهذه الطريقة، تكون "قد كشفت عن وجهها الأسراري وعبّرت عن مشيئة الله (كما يعتقدون) الذي أراد في نظر الكاثوليك والمسيحيّين عامّة، أن يقود النّاس إلى 'الجنّة' بالسلاسل."[3] فلا خلاص في نظر البطاركة[4] أو الآباء إلا عبر إتباع ما جاء به المسيح،

1- انظر: جورج مينوا، الكنيسة والعلم وتاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة موريس جلال، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، سورية، ط 1، 2005، ص ص 109 – 163.

2- انظر: نفس المرجع، ص ص 329 – 379 - 485.

3- القرواشي حسن، الفكر المسيحيّ الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة، ص 266.

4- البطريك: اسم قديم كان يطلق على راعي الأسرة، أو حاكم القبيلة. ويزعم اليهود أنّ كلاّ من إبراهيم واسحق ويعقوب – عليهم السلام – بطاركة (آباء) لهم. واستخدمه اليهود عبر التاريخ على رئيس السانهدرين وهو أعلى مجلس حاكم لليهود. وقد استخدم المسيحيّون الأوائل هذا اللقب لتكريم أساقفة

وكما فهمه المسيحيّون وأوّلوه. لكن هل يمكن لكلّ تلاميذ المسيح المساهمة في هذه المهمّة التبشيريّة من غير أن تتوفّر فيهم أدنى الصفات والشروط ؟

بالتأمّل في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة، يمكننا ملاحظة أنّ المسيحيّين خاضوا منذ فترة نهاية القرن الحادي عشر للميلاد سبع حملات/حروب صليبيّة[1] قام بها ملوك الغرب وأمرائه الذين انظمّوا إلى الكنيسة بهدف الدّفاع عن هويّة الكنيسة ونشر الدعوة بالقوّة، واسترجاع 'القبر المقدّس' والأرض من أيدي المسلمين. وزاد في حماسة جنودهم المقاتلين تأكيد خطباء الكنيسة 'أنّ الموت في هذا السبيل سيكون وسيلة أكيدة للتوبة، ولكسب السّماء'.[2]

وأمام إخفاق نتائج هذه الحرب، إلتجأت الكنيسة إلى أسلوب آخر، يمكّنها من نشر دعوتها واسترداد كلّ المناطق التي يوجد فيها المسيحيّون قبل ظهور الإسلام. "ففي أثناء الحملة الصليبيّة الخامسة (1218 م)، تمّ لقاء بين فرنسيس الأسيزي وسلطان مصر. واعتقد ريموند لول *Raymond Lulle*، وهو فرنسيسكاني اسباني (1235 – 1316 م)، بأنّ الاهتداء عمل محبّة يقوم به العقل، وبأنّه من واجب الواعظ أن يعرف لغات الشعوب التي يحتكّ بها ويعرف تعاليمها ويحترم تقاليدها، فطلب ريموند أن تنشأ مدارس لغات شرقيّة".[3]

أكبر الكنائس وأشهرها،. . ويطلق على البابا رئيس الكنيسة الرومانية الكاثوليكيّة 'بطريك الغرب'.. (الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ج 4، ص 464).

1- انتمى غالبيّة الذين أرّخوا للحروب الصليبيّة في أوروبّا الغربيّة إلى رجال اللاهوت ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال: أوردريك ڤيتالي، التاريخ الكنسي، ترجمة سهيّل زكّار، دار التكوين، دمشق، 2008.

2- انظر: الأب جان كمبي، تاريخ الكنيسة، ص 191.

3- نفس المرجع، ص 192.

وعليه، لما كان رجال الكنيسة هم المحرّكون الرئيسيّون للحروب الصليبيّة في الماضي، والتي لم تأتي أكلها وقتها، ولما كان المجال التعليمي – الفكري عامّة بأيديهم، وتحت مراقبتهم، فقد جعلهم كلّ ذلك في طليعة المهتمّين بأمر الشرق ودراسة دينه وثقافته وحضارته وعلومه، باعتماد مناهج دراسيّة مناسبة لمحاولة تحليلها وفهمها، ليسهل عليهم مواجهته بأسلوب يختلف عن الأسلوب العسكري. من هنا نفهم أنّ طليعة المستشرقين كانوا في معظمهم من رجال الكنيسة المسيحيّة.

ومن هنا أصبح الخطاب الاستشراقي، البديل المنهجي لأسلوب التبشير القديم، الذي فرضته الحروب الصليبيّة الفاشلة. وقد اختلف العلماء والباحثون في تحديد الفترة الزمنيّة التي انطلق فيها هذا الخطاب: ففي حين يذهب البعض إلى أنّه بدأ في اسبانيا منذ فترة مبكّرة بسبب التبشير أي خلال القرن العاشر ميلادي حينما أسّس عبد الرحمان الداخل[1] إمارته العربيّة بقرطبة، حيث ازدهرت العلوم والأدب بسبب انتشار التعليم والمدارس التي توافد عليها المستعربون، وغيرهم فكان هذا المناخ بمثابة الإرهاصات الأوليّة لظهور الاستشراق، خاصّة في عهد الحكم الثاني. وظهرت المكتبات الخاصّة والعامّة وعلى رأسها مكتبة الحكم نفسه التي اشتملت على أمّهات الكتب العربيّة في شتّى العلوم وقد كان اليهود يترجمون في البداية هذه الكتب العربيّة إلى اللغة الاسبانيّة والعبريّة، ومنها يترجم المستعربون هذه الكتب إلى اللاتينيّة. كما استغلّ اليهود تسامح الإسلام فكانوا يترجمون

1- (113-172 هـ/ 731-788م)، ابن معاوية بن هشام مؤسس الدولة الأموية في الأندلس. ولد في دمشق هرب من فتك العباسيين إلى افريقية. نزل وأنصاره في المنكب بالأندلس..

كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأحبارهم. إنّ هذه 'الروح الخبيثة' هي التي رسمت منهج الاستشراق كما عند سلفستر الثاني، وقسطنطين الإفريقي والقديس أنسلم وغيرهم.. [1]

وعليه نفهم، أنّ الاستشراق بدأ ينتظم وينتشر ويستمرّ في إطار الفاتيكان، فكان البابوات والأساقفة والرهبان هم الذين يسهرون على كلّ ذلك. ويبدو أنّ هذا المنهج قد استغلّ في الوقت ذاته للردّ على خصوم الكاثوليك من المسيحيّين أنفسهم، ونعني بهم البروتستنت. لقد كان "رجال الدين، – ومرجعهم الفاتيكان يومئذ — يؤلّفون الطبقة المتعلّمة في أوروبّا، ولا سبيل لهم إلى إرساء نهضتها إلاّ على أساس من التراث الإنسانيّ الذي تمثله الثقافة العربيّة، فتعلموا العربيّة، ثمّ اليونانيّة، ثمّ اللّغات الشرقيّة للنّفاذ منها إليه، [2] دون ما استنكار إلاّ لدى بعض المتأخّرين الذين برّروا أخذ نصارى الغرب عن مسلمي الأندلس باستعادة ما أخذه المسلمون من الثقافة اليونانيّة والهلستينيّة عن طريق نصارى الشرق". [3] فما المقصود بالاستشراق وما هي أهمّ خصائصه وأهدافه؟

2 – تعريف الاستشراق، وأهمّ خصائصه:

عرّفه 'ادوارد سعيد' أنّه "مبحث أكاديمي، بل إنّ هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسّسات الأكاديميّة، فالمستشرق كلّ من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصّة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم

1- انظر: عريبي محمد ياسين، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص 144.

2- L. Halphen, L'Europe aux IXème – XIIIème siécles. /عن العقيقي نجيب، المستشرقون، (موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم)، دار المعارف القاهرة، ط 5، 2006، ج 1، ص 104.

3- Ch. Diehlet et G. Marçais, Histoire du moyen âge, T. III, p 322 /عن نفس المرجع، ج 1، ص 104.

الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتّصل بجوانب الشرق العامّة أو الخاصّة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل." [1]

والمتأمّل في عديد الدراسات المهتمّة بالاستشراق، يلاحظ وجود تعاريف متعدّدة، بتعدّد اتجاهات الباحثين ومواقفهم من هذا الخطاب. وإجمالا عرّف المستشرقون بأنّهم أولئك الأساتذة والباحثون الذين تخصّصوا في دراسة قضايا وتراث العالم الشرقيّ عامّة، بما فيه العالم العربيّ الإسلاميّ.

و"'المستشرقون' اسم فاعل من الفعل المزيد 'استشرق' ويطلق هذا المصطلح على علماء من غير العرب، مسلمين أو غير مسلمين، ممّن اشتغل بالبحث في الحضارات الشرقيّة عامّة، والحضارة الاسلاميّة بصفة خاصّة، تحقيقا للتراث ودراسة له، وفي منطقة جغرافيّة تمتدّ من شمال إفريقيا إلى الهند والصّين، مرورا بالشرق الأوسط بما فيه من بلدان عربيّة وإسلاميّة". [2]

وظهرت كلمة 'مستشرق في اللغة الإنقليزيّة حوالي 1779، أما في قاموس الأكاديميّة الفرنسيّة فظهرت سنة 1838.[3] على أنّ الاشتغال في هذا المضمار سبق تلك

---

1 – ادوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق،، ص 44.

2 – شيخة جمعة، الاستشراق الاسباني: ما له وما عليه، عن ندوة علميّة دوليّة نظمتها جامعة الزيتونة، بعنوان: 'الاستشراق وحوار الثقافات'، أيّام 21 – 22 – 23 فيفري 2005، التنوير، (مجلّة علميّة محكّمة يصدرها المعهد العالي لأصول الدين – جامعة الزيتونة، تونس)، العدد 8، لسنة 2005 – 2006، ص 236.

3– انظر: مكسيم رودنسون، وضع الاستشراق المختصّ بالاسلاميّات: مكتسباته ومشاكله./عن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1994، ص 88.

التسمية، ذلك أنّ إرهاصات الاستشراق المتخصّص، بدأت بوادره تظهر بعيد سقوط غرناطة سنة 1492 م، كجزء من العمل التبشيري. [1]

ويبدو أنّ المستشرقين ينطلقون من اعتبار الشرق "جزءا لا يتجزّء من الحضارة الماديّة والثقافة الأوروبيّة. والاستشراق يعتبر هذا الجانب ويمثله ثقافيّا، بل وفكريّا، باعتبار.. [أنّه].. أسلوبا 'للخطاب'، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسّسات ومفردات وبحوث علميّة، وصور، ومذاهب فكريّة، بل وبيروقراطيّات استعماريّة وأساليب استعماريّة." [2]

وتعود نشأة هذا الخطاب حسب 'ادوارد سعيد' إلى "علاقة التقارب الخاصّ بين فرنسا وبريطانيا من ناحية وبين الشرق من ناحية أخرى، وكان الشرق ينحصر معناه الفعلي حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر، في الهند والأراضي المذكورة في الكتاب المقدّس. [3] ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالميّة الثانية، كانت لفرنسا وبريطانيا

---

1 - جاءت أولى المحاولات مع 'غيوم باستل' (1510 – 1583 م) الذي جمع مجموعة من المخطوطات العربيّة وقدّمها إلى الكنيسة.. كما أنّ اهتمام البابويّة بتوحيد كنائس الشرق أدّى إلى انشاء أوّل كرسي لدراسة العربيّة في 'الكوليج دي فرنس' في باريس سنة 1539 م. وفي العام 1590 م كان البابا 'أورбان الثامن' قد أسّس أوّل معهد للإستشراق في روما، فاهتمّ بطباعة القرآن ونشره بالايطاليّة سنة 1896 م. أما في أنقلترا فأسّس أوّل كرسي للعربيّة في جامعة أكسفورد من قبل 'إدوارد بوكوك' سنة 1638 م. أما على المستوى العالمي فتطوّرت الدراسات الاستشراقيّة في فرنسا حيث أصدر 'ديربلو' (1625 – 1695 م) أوّل 'دائرة معارف اسلاميّة'، نشرها 'أنطوان غالان'، الذي نشر أيضا سنة 1740 م أوّل ترجمة لـ 'ألف ليلة وليلة' بالفرنسيّة.(انظر: الحيدري ابراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص ص 34 – 35).

2 - ادوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 44.

3 - أي منطقة الشرق الأوسط.

السيطرة على الشرق والاستشراق. وأمّا منذ انتهاء هذه الحرب فأمريكا هي التي تسيطر على الشرق، وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم." [1]

من هنا ندرك أنّ الاستشراق حقل معرفيّ وإبداعيّ نشأ في الغرب (أوروبّا أساسا) ويعنى بدراسة الثقافات الشرقيّة (الآسيويّة غالبا). وتعدّ الجوانب الثقافيّة والدينيّة والأدبيّة والاجتماعيّة للاستشراق الأبرز بين جوانبه المختلفة.

ويظهر أنّ الاستشراق — وكما سبقت الاشارة – بدأ في الأندلس (اسبانيا حاليّا) في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حين اشتدّت حملة الصليبيّن الإسبان على المسلمين. فقد دعا 'ألفونس' — ملك قشتالة– 'ميشيل سكوت'، ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم. فجمع 'سكوت' طائفة من الرّهبان بدير قرب طليطلة، وشرعوا في ترجمة بعض الكتب الاسلاميّة العربيّة إلى اللغات الأجنبيّة، ثمّ قدّمها 'سكوت' لملك صقليّة الذي أمر باستنساخ نسخ منها، وبعث بها هديّة إلى جامعة باريس. [2]

وقد تواصل "الاستشراق الأوروبّي والاستشراق الاسباني — جزء منه لصيق أبويه (الحركة التبشيريّة والاستعمار) في القرن 13 هـ/19 م بل زادت العلاقة بينهما توطّدا. وتميّز الاستشراق الاسبانيّ بالانتشار في جلّ كلّيات الآداب بالجامعات الاسبانيّة في نطاق أقسام الدّراسات السّاميّة وفي مراكز البحث القديمة أو التي أنشئت حديثا في أغلب المدن الكبرى،

---

1 – نفس المرجع، ص 44.

2 – مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربيّة العالميّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ط 2، 1419 هـ/1999 م، ج 1، ص 712.

وخاصّة تلك التي عرفت أوج الحضارة الأندلسيّة في القرون الوسطى. واشترك الاستشراق الاسبانيّ مع الاستشراق الأوروبّي في أنّ أغلب علمائه كانوا من رجال الدّين،.." [1]

وقد أوضح المستشرق الروسي المعاصر 'ألكسي جورافسكي'[2]، في هذا الاطار، العلاقة الوطيدة بين نشأة الاستشراق والكنيسة المسيحيّة. إذ أنّه في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر ميلادي، "جرت في أوروبّا عمليّة فكريّة بطيئة، ضمن إطار دائرة ضيقة جدّا من المختصّين، فيما يتعلق بتراكم المعارف العلميّة عن الشرق العربي والإسلام. مع أنّه لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الاستعراب (الاستشراق) — في تلك الفترة — لم يكن قد تبلور بعد في حقل مستقلّ ومتميّز في مجموعة العلوم الانسانيّة، حيث ظهر الاستعراب في بادئ الأمر كفرع تطبيقي في ميدان الدراسات الانجيليّة والتأريخ الكنسي. في حين أنّ التخصّصات في قضايا دراسة الثقافة العربيّة بذاتها، لم تتضح معالمها وعناصرها العلميّة الكافية." [3]

ونشير في هذا السياق إلى بعض الأعمال الأكثر شهرة، التي هيّأت التربة المناسبة للتقدّم المطّرد لعلم الاستشراق في القرن التاسع عشر.

---

1 - شيخة جمعة، الاستشراق الاسباني: ما له وما عليه، مجلة التنوير، ص 241.

2 - أليكسي فاسيليفيتش جورافسكي متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والقارات والثقافات، يعمل في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية أصدر عدة دراسات في قضايا العلاقات الثقافية والحضارية بين الأديان والشعوب، ولاسيما بين ثقافتي الشرق والغرب، وكذلك حول التصورات الفكرية–الدينية بين الثقافتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية. (انظر كتابه: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص: 231).

3 - نفس المرجع، ص 93.

– "ففي القرن السادس عشر ميلادي، قام العالم الفرنسي 'غليوم بوستل'[1] *Postel* بتدريس اللغات الشرقيّة (بما في ذلك العربية) في 'الكوليج دي فرانس'.

– في الربع الأوّل من القرن السابع عشر، طبع المارونيان سيونيتا وخسرونيتا في روما مؤلف 'الشريف الإدريسي' الجغرافي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق'. وفي ذلك الوقت أيضا أطلع 'ادوارد بوكوك'[2] العلماء الأوروبيّين على تاريخ الإسلام في قرونه الأولى، من خلال ترجمته لـ'تاريخ مختصر الدول' لأبي الفرج غريغوريوس' (ابن العبري).

– وفي الربع الأخير من القرن السابع عشر، صنّف 'ر. سيمون' الذي اشتهر بكتابه 'التاريخ النقدي للعهد القديم'، كتاب ' التاريخ النقدي لعقيدة شعوب ليفانته[3] وعاداتها'.

– وفي عام 1697 وبعد وفاة 'بارتليمي دي إربيلو' طبع كتابه الشهير 'المكتبة الشرقيّة'، وهو أوّل موسوعة جديّة عن الإسلام.

1 – غليوم بوستل، (1510 – 1581)، مستشرق ورحالة فرنسي. ألف كتابا في أبجديات اثني عشر لغة، ومنها اللغة العربية.

2 – ادوارد بوكوك، (1604 – 1691)، من أقدم المستشرقين الإنجليز. درس العربية في أكسفورد، ترجم 'تاريخ مختصر الدول'، لابن العبري، و'رسالة حي ابن يقظان، لابن طفيل.

3 – 'ليفانته' أو 'ليوانطه'، من الفرنسية Levant أو الايطالية Levante، وتعني 'الشرق، وهي تسمية تطلق على البلدان المحاذية للساحل الشرقي من البحر الأبيض المتوسّط: أي سورية ولبنان وفلسطين ومصر وتركيا واليونان وقبرص. أم المعنى الضيق لهذه الكلمة فيقصد به سورية ولبنان. عن القاموس الموسوعي السوفياتي، وضع مجموعة من الاخصائيين، موسكو، ط 4، 1986، ص 693- بالروسية) عن مترجم كتاب: ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، دار الفكر المعاصر، بيروت، 94).

– في ما بين 1691 – 1698 نشر 'لودوفيكو ماراتشي' أوّل طبعة علميّة للقرآن، مترجمة إلى اللاتينيّة، ومرفقة بتفسيرات مستفيضة، وكذلك بآخر التفنيدات الموجّهة ضدّ الاسلام.

– في مطلع القرن الثامن عشر ألف أستاذ اللغة العربيّة في 'كمبردج'، 'س. أوكلي' كتاب 'تاريخ الساراتيين' (العرب المسلمين) وهو أوّل كتاب علمي ينشر في أنقلترا عن العرب.

– في سنة 1717 نشر كتاب 'أ. ريلان'، 'عن الديانة المحمّديّة' أي عن تاريخ الاسلام.

– بعد فترة زمنيّة طويلة نشر الكونت 'دي بولينفي' مؤلفا بعنوان 'حياة محمّد'. [1]

ويبدو أنّ هذا الاهتمام الغربي – المسيحي بالإسلام والمسلمين سواء في الأوساط الكنسيّة أو الأكاديميّة، قد عانى من هيمنة قويّة لقوالب ذهنيّة وتصوّرات قديمة مشوّهة حول الإسلام، حتى أنّ الراهب والمفكّر المصلح البروتستنتي 'مارتن لوثر'[2] (1485 – 1546)، "تهكّم على تصوّرات القرون الوسطى (الأوروبيّة) حول الإسلام، وقدّم لتأييد وجهة نظره هذه عيّنات ونماذج تقليديّة ممّا أسماه 'خرافات الأوروبيّين وجهالاتهم' حيال الإسلام". [3]

---

1 – انظر: Y. Moubarac, Recherches sue la pensés chrétienne et L'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporain (Beyrouth, 1977), p 103 – 106-5./عن نفس المرجع، ص ص 93 – 94.

2 – Martin Luther أول وأكبر رجال الإصلاح الكنسي خلال القرن الخامس عشر في ألمانيا. // اللوثرية تيار عقائدي ولاهوتي متميّز في داخل البروتستانتية... (انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص ص: 417-418).

3 – جورافسكي ألكسي، الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، ص 95.

من هنا نفهم أنّ المنهج الاستشراقي بدأ خطابا، أو انشاءا، "لكنّه خطاب لا يعكس حقائق، بل يصوّر تمثّلات أو ألوانا من التمثيل، حيث تتخفّى القوّة والمؤسّسة والمصلحة. إن خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصوّر والتمثيل، ممّا يجعل من الاستشراق 'موضوع – معرفة'.." [1] لكن أين يمكننا وضع مصنّفات الرومانسيّين وغيرهم من الكتّاب الرحّالة الذي كتبوا عن الشرق أيضا؟

بداية يجدر بالمتصدّي لدراسة مواقف الغربيّين من الإسلام، (المسيحيّين أساسا)، والمستشرقين منهم بصفة خاصّة، أن يميّز من جهة، بين ما كتبه الكتّاب والفنّانون الرومانسيّون، من مثل ما أنجزه 'ألفونس دي لامارتين' (ق 19 م).[2] والرحّالة، من مثل ما كتبه 'دي نرقال'(ق 19 م)، الذي ألّف كتابا أيضا حول رحلته إلى الشرق (1851) أدّى إلى "تساؤل كثير حول المفاهيم الفلسفيّة والدينيّة"[3] للإسلام، وهو ما سعى ب'ميسان *Missiaen*' إلى اعتباره (أي الاسلام)، "مسيحيّة تقترب من الهرطقة. في حين أنّ 'ألبير بيغان' يعتبره (أي يعتبر دي نرقال) مسيحيّا صادقا يبحث عن ذاته. يقول 'ماسينيون' في إحدى كتاباته[4]: 'إنّ تقدّم خيال 'دي نرقال' نحو الإسلام قد تمّ بطريقة الجذب المغناطيسي

---

1 – يفوت سالم، حفريّات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1989، ص 8.

– من مشاهير الشعراء الفرنسيّين زار الشرق/البلاد الإسلامية وشغف به. من أهمّ مؤلفاته الشعريّة 'التأملات'، 'جوسلين'، 'رحلة إلى الشرق'. 2

– جعيّط هشام، أوروبّا والاسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2001، ص 26. 3

Opéra Minora, Paris, P. U.F., 1963, T. II , P 162.- 4

أكثر منه بطريقة الجذب السحري'. وفي الجوهر إنّ مشكلة 'دي نرقال' مع الإسلام تتلخّص بالنسبة لـ 'ماسينيون' بمشكلة تأثير المخيال الإسلامي على المخيال الغربي". [1]

يجب إذن تمييز كلّ هذا، عمّا أنجزه 'المستشرق الفرنسي 'سلفستر دي ساسي' (ت1838) صاحب عديد المؤلّفات في الشؤون الشرقيّة. أو ما كتبه 'أرنست رينان' (ت 1893)، الذي دخل الاستشراق من باب فقه اللغة. أو ما أنجزه المستشرق المجري 'غولدزيهر *Goldziher*' (ت 1921). وما كتبه أيضا'رينيه باسييه *René Basset*' (ت 1924 م)، وهو فرنسيّ تواجد بالجزائر خلال القرن التاسع عشر، وأحد أعضاء المجمع العلميّ العربيّ. أو ما خلّفه أيضا تلميذه 'جبرييل فيّران *Gabriel Ferrand*' (ت 1935 م).

أو ما كتبه المستشرق الفرنسيّ 'جورج دلفان *Georges Delphin*' (ت 1922 م) الذي كان من رؤساء كليّة الجزائر إبّان الاحتلال الفرنسي، وتولّى تدريس العربيّة فيها، وعني بدراسة اللهجات العاميّة في بلاد الجزائر.

ثمّ إنّ كلّ هذا يختلف عن مقاربة الاستشراق الأنجلوسكسونيّ في عصرنا الحديث، لكلّ من 'باتريسيا كرون' و'مايكل كوك' اللذان اعتمدا في "نقدهما للتاريخ الإسلامي ولتاريخ النصّ القرآني بالتحديد على نصوص يونانيّة وسريانيّة وأرمينيّة وعبريّة وآراميّة وقبطيّة، تعود إلى زمن الفتوحات الاسلاميّة في القرن 7 م وبداية القرن 8 م". [2]

---

1 - جعيّط هشام، أوروبّا والاسلام: صدام الثقافة والحداثة، ص 27.

2 - Crone, Slaves on Horses, p 15 /عن الجبلاوي آمنة، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: مقالة في الاسلام المبكّر- باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، دار المعرفة للنشر، تونس، ط 1، 2006، ص129.

وهو موقف قائم على نظريّة 'الجنس والعرق السامي'، الذي وصفه 'حسين مروّة' بأنّه "اتّجاه معاد للعلم وأنّه الوجه الأكثر عداء لتطوّر الشعوب".[1] ورغم ذلك يضيف هذان الباحثان – 'باتريسيا كرون' ومايكل كوك' — إلى 'نظريّة الجنس والعرق'، "تحليلات ضافية حول همجيّة[2] العرب وخشونة حضارتهم، وحول عنف الإسلام وامتزاجه بالمحدّدين العسكري والسياسي، وذلك من خلال 'مؤسّسات' الفتوحات والجزية والخلافة". [3]

وعليه، نصل إلى أنّه ثمّة فرق بين أن "نؤرّخ للاستشراق ولمواقفه، وبين أن نخرج اشكاليّته إلى واضحة النّهار. فرق بين أن نؤرّخ للاستشراق، وبين أن نقدّم 'حفريّات' الاستشراق، بالمعنى الفوكوي للعبارة". [4]

لذلك يقول 'تزيفيتان تودوروف': "أنّ الخطاب يحدّد وجهته من خلال موضوعه. والخطاب مجموعة من المواقف والأفكار التي تشترك فيها مجموعة ما في فترة معيّنة من تاريخها. ومجموعة المواقف والأفكار المشتركة هي ما نسمّيها إيديولوجيا. ودراسة إنتاج الخطاب عبر الآليّات الايديولوجيّة تسمح لنا بأن نربط بين نصوص مختلفة في الظاهر، وبذلك نجد نفس الايديولوجيا حاضرة في كتابات أدبيّة ودراسات علميّة، وخطب سياسيّة". [5]

1 – مروّة حسين، النزعات الماديّة في الفلسفة الاسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، 1979، ج 1، ص 113.

2 – Cook M. Muhammad, Oxford University Press, 1983, p 8 /عن نفس المرجع، ص 21.

3 – نفس المرجع، ص 21.

4 – يفوت سالم، حفريّات الاستشراق، ص 6.

- 5 Said Edward, Orientalisme, ed. du Seuil, 1980, p 7 – 8.

ومعلوم أنّ مقاربة الفاتيكان للإسلام خلال نهاية القرن العشرين، والصادرة أساسا عن أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 – 1965)، تحيلنا على حقيقة مفادها أنّ علم الاسلاميّات، أو ما يمكننا تسميته بـ 'الاستشراق الكنسي'، قد أفاد الفاتيكان بعدّة دراسات، بل وتقارير/وثائق سريّة وعلنيّة، مكّنت أصحاب القرار الكنسي، من اتّخاذ القرارات المناسبة حول الآخر الديني عامّة، والإسلام خاصّة.

وعليه، يبدو من الواضح تماما أنّه بالتأمّل في الخطاب الاستشراقي نجده قد اتسع حيّزه تاريخيّا "بأطوار من الزّمن كانت مجال ضروب من علاقات سياسيّة وعسكريّة وثقافيّة ومعرفيّة بحسب معطيات كلّ عصر، سواء تعلّق ذلك بأهل المشرق أو بأهل المغرب".[1] أمّا اتساعه جغرافيّا، ورغم صعوبة تحديده، نتيجة تعدّد مدارسه من جهة، وتنوّع اهتماماته من جهة أخرى، إذ "اعتنت المدرسة الفرنسيّة بحضارات الشّرق المختلفة عامّة، وبحضارة الهلال الخصيب خاصّة، ثمّ بإفريقيا الشماليّة كلّها وبمختلف الدّول الاسلاميّة عموما[2]. وامتدّ اهتمام المدرسة الانقليزيّة إلى حضارات الجزيرة العربيّة ومدنيّات الأقطار التي ارتبطت بها بريطانيا بشكل أو بآخر[3].

---

1 – الميزوري العروسي، الاستشراق ودراسة التّراث الاسلامي: من أهمّ الايجابيّات، عن ندوة علميّة دوليّة نظمتها جامعة الزيتونة، بعنوان: 'الاستشراق وحوار الثقافات'، أيّام 21 – 22 – 23 فيفري 2005، التنوير، العدد 8، لسنة 2005 – 2006، ص 47.

2 – سمايلوغيتش أحمد، فلسفة الاستشراق، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص ص 222 – 229/ عن نفس المرجع، ص 47.

3 – نفس المرجع، (سمايلوغيتش أحمد، فلسفة الاستشراق)، ص ص 222 – 229.

أما المدرسة الألمانيّة فقد اهتمّت بالشّرق كلّه خلال عصوره القديمة والحديثة، إذ لم تكن للألمان مستعمرات خاصّة بهم[1]. واختار المستشرقون الرّوس أن يكون مجالهم العلمي آسيا الوسطى وما يتعلق بحضارتها القديمة والحديثة وعلاقاتها بالحضارة البيزنطيّة التي أسهمت في تكوين العقليّة الرّوسيّة بقدر كبير[2].. . وانصرف نشاط المدرسة الايطاليّة الذي تمركز في 'الفاتيكان'، إلى الكتب السّماويّة، وما يمتّ بصلة بهذه الكتب من بلدان الهلال الخصيب، ولا سيّما فلسطين ومصر والعراق فضلا عن دراسة آثار العرب في صقليّة وإفريقيا الشماليّة[3]. واهتمّت المدرسة الاسبانيّة بالحضارة العربيّة اهتماما بالغا، أي بالتراث والحضارة العربيّين في اسبانيا وفي المغرب[4].

أمّا المدرسة الأمريكيّة التي تعدّ حديثة العهد نسبيّا، إذ كانت نواتها مؤلّفة من المهاجرين الأوروبيّين والشّوام، فقد اهتمّت على وجه الخصوص بواقع الشرق الحديث. علاوة عن.. المدرسة السكندينافيّة والتيّارات المتّصلة بالمدرسة الروسيّة وبعض روافد المدرسة الألمانيّة مثل هولاندا".[5] أضف إلى كلّ ذلك اتساع في دائرة بنية هذا الخطاب تبعا لتيّاراته واتّجاهاته ومصادره، التي تتفاوت حسب حظوظ المستشرق المعرفيّة، ومدرسته، بل ومنطلقات مناهج عمله.

3 – بنية الخطاب الاستشراقي وأهدافه:

1 - نفس المرجع، ص ص 222 – 229.

2 - نفس المرجع، ص ص 222 – 229.

3 - نفس المرجع، (سمايلوغيتش أحمد، فلسفة الاستشراق)، ص ص 222 – 229.

4 - نفس المرجع، ص ص 222 – 229.

5 - الميزوري العروسي، الاستشراق ودراسة التّراث الاسلامي: من أهمّ الايجابيّات، ص ص 47 – 48.

انتهينا إلى أنّ طرح مسألة الاستشراق كقضيّة ابستيمولوجيّة، وكأسلوب منهجي في معالجته لبعض المسائل العقديّة أو التشريعيّة أو التاريخيّة — الحضاريّة المتعلقة بالإسلام، يساعدنا على تفكيك الرؤية التي كوّنها الآخر لنفسه تجاه هذه الاشكاليّات. تبعا لثقافة أو ظروف تاريخيّة — حضاريّة معيّنة. وقد كانت هذه الظروف دوما في ما يختصّ بالاهتمام الأوروبيّ– المسيحي بالثقافات العربيّة الاسلاميّة، ظروفا تجاريّة، واستعماريّة، أو هي ظروف التوسّع العسكري. [1]

ومن هنا نصل إلى أنّ الاستشراق موضوع يصعب النفاذ لبنيته، انطلاقا من تشعّب الإشكاليّات التي يعالجها، (دين — سياسة — ثقافة — اجتماع — عادات – أدب — لغة — تاريخ..) والمناهج التي يتّكئ عليها. لذلك ولتجنّب الوقوع في الاقتصار على مجرّد بيان الفرق بين خطاب استشراقي وآخر، يجب التسلح بمنهج، واعتماد مخزون معرفي بمقدوره الفصل بين أهداف خطاب وآخر.

كما يجدر بالأكاديمي المتصدّي لهذه المسألة، بذل جهد يحرّره من مركّبات النقص والتفوّق الثقافيّ والمعرفيّ، إزاء الخطاب الاستشراقي عامّة. أي عليه الترفّع الحيادي قدر الإمكان في سياق عمليّة تتبع المسار التاريخي لانتصار الوعي الغربي على الشرقي.

وفي هذا السياق أوضح 'ادوارد سعيد' أنّه "من الخطأ افتراض أنّ هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلا من الأكاذيب والأساطير، وأنّنا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك، فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح،"[2] فالاستشراق إذن أكبر من ذلك بكثير. إنّ قيمته تكمن في كونه 'خطابا' ذو قوّة متماسكة، تحكمه روابط وثيقة إلى أبعد الحدود مع

1 – انظر: ادوارد سعيد، تغطية الاسلام، ترجمة سميرة خوري، بيروت، 1983، ص 154.

2 – سعيد ادوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 50.

المؤسّسات الدينيّة، والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، التي تعطيه القدرة على الصمود والاستمرار. إنّه أسلوب في التفكير قائم على تمييز وجوديّ (أنطولوجيّ) ومعرفيّ (ابستيمولوجي) بين الشرق والغرب.

إذن من الصعوبات التي تعترض الدارس للاستشراق، تلك التي تتعلق بالمنهج وبالمنظور في دراسة هذا الخطاب، الذي له علاقة وطيدة بالمجال السياسي — الديني، كما سنبيّن. لذا علينا 'التمييز بين المعرفة البحتة والمعرفة السياسيّة'. بمعنى آخر يجب التمييز بين الدراسات العلميّة التي لا شأن لها بالسياسة، والتي يترتّب عنها معرفة علميّة بحتة. وبعض الدراسات العلميّة الأخرى، التي يمكن أن يترتّب عنها سياسات معيّنة، فهي أعمال تتّسم بأهمّية سياسيّة. فإلى أيّ مدى تعدّ الدراسات الاستشراقيّة – حول الإسلام أساسا – دراسات محايدة تعلو على مستوى المعتقدات المذهبيّة السياسيّة — الدينيّة الضيّقة؟

يبدو أنّ الاستشراق، ومنذ بداياته كان يسعى — ولا يزال في جانب هامّ – لتلبية حاجة الثقافة التي أوجدته، أكثر من استجابته لموضوعه المفترض. ومن ثمّ اتّسم التنظيم الداخلي لخطابه بسمات خاصّة، وأصبح له روّاده، وثقاته، "الذين يعتبرون السلطة الأبويّة فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار التي تلهج بحمده، وشخصيّاته المثاليّة، وأتباعه، الذين طوّروه، والثقات الجدد فيه".[1] الذين استعاروا أفكار ومذاهب واتجاهات 'متطرّفة' كانت تسود الثقافة الغربيّة من وقت لآخر، وأصبحت تغذّيه في أحيان كثيرة. "وهكذا رأينا (وما زلنا نرى) صورة لغويّة للشرق، وصورة فرويديّة، وصورة شنجليزية، وصورة داروينيّة، وصورة

1 – نفس المرجع، ص 72.

عنصريّة.." [1] لكن هل استطاع هذا الخطاب الاستشراقي التحرّر من هذه المناهج ذات المنحى المادّي البحت؟

لو تأمّلنا على سبيل المثال في كتب الرّحلات التي كانت تمثل مصدرا أوليّا لتكوين صورة الشرق في عيون الغرب، سنجد أنّها عبّرت عمّا جذّرته الأحاسيس في خيالات الوعي العمومي لشعوب الغرب. ومن الواضح أنّ هؤلاء التجّار والحجّاج (القاصدين بيت المقدس) قد أثاروا بكتاباتهم ورسائلهم ومذكّراتهم تعصّب ساهم في إذكاء جذوة الحروب الصليبيّة على المسلمين.

لقد تعدّدت دوافع هذه الكتابات، إذ كان من هؤلاء من أتى مبشّرا..، ممّا أضفى تلوينات على مضمون انتاجاتهم حول إيمان العربي المسلم، الذي وسم بالوثنيّة والكفر. لقد كان الغرض تهميش المشاهدات، من أجل حسن التعبئة الايديولوجيّة. وحتّى أولئك الذين تحلّوا بالرّوح العلميّة النّزيهة في كتاباتهم اصطدموا بالاكليروس، كما هو الحال بالنسبة لـ'روفولوف' (في اكسبورغ) الذي اصطدم مع رجال الكنيسة "لدى صدور الطبعة الأولى من رحلته التي بدأت سنة 1573 م. واصطدم أيضا مع بلديّة اكسبورغ بسبب موقفه الودّي من العرب والمسلمين، فكان إصراره على موقفه سببا للطرد من وظيفته، والحقّ أنّه أوّل رحّالة وحاجّ كاثوليكي متنوّر يقف من العرب والمسلمين موقفا غير متعصّب، وغير عدائي". [2]

ويبدو أنّ هذه الآراء الجريئة في تلك الفترة، والتي حاولت تصويب الموقف الكنسي المتصلّب من الإسلام لم تترك أثرا يذكر في الأوساط المسيحيّة، أو الاستشراقيّة عامّة، التي

1 - نفس المرجع، ص 72.

2 - الحيدري ابراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، ص 19.

كان بيدها تقرير مصير الكنيسة، ورسم علاقاتها واتّجاهاتها. "بدليل أنّه ما إن برز جهد 'دير كلوني' *cluny*'، ورئيسه 'بطرس المبجّل'[1] عندما رعى أوّل ترجمة للقرآن إلى اللاتينيّة، من قبل العالم الانقليزي 'روبرت كتون' *Robert Ketton* سنة 1143 م' حتى تلاشت تلك المساحة فانتهى بتعتيمها،.."[2]

رغم أنّ الغرض الأساسيّ من ترجمة بطرس(ت 1156 م) للقرآن لم تكن مجرّد شغف لمعرفة الاسلام، بل كان غرضها محاربة هذا الدين لأنّه يمثل خطرا على المسيحيّين فوجب التنبيه إلى هذا الخطر. وقد اعتبر بطرس المبجّل الاسلام هرطقة يجب مقاومتها بكلّ السبل، وكان يعتقد وقتها، أنّ الاسلام لا يشكّل خطرا عسكريّا مباشرا، بقدر ما يشكّل خطورة فكريّة لا يستهان بها، لذا لا بدّ من التعرّف عليه أوّلا ثمّ مكافحته ثانيا، يقول: "إذا بدا أنّ العمل الذي أدعو إليه غير ضروريّ الآن لأنّ العدوّ لن يتأثّر بهذا السّلاح، أجيب أنّ بعض الأعمال.. تتمّ من أجل ضرورات الدّفاع.. وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا، فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحيّة الصحيحة، فلا أقلّ من أن يستفيد

---

1 – بالتأمّل في آمال بطرس المبجّل لتنصير المسلمين نجد أنّها بقيت حبيسة اللغة اللاتينيّة، ومن هنا جاءت الدعوة إلى تعلّم اللغة العربيّة بغية تمثلها والاطلاع على الاسلام من خلالها. وهكذا كان الاستشراق في بداياته أداة من أدوات التبشير.

2 – سوردن، صورة الاسلام في العصور الوسطى، ص 25، عن نجدي نديم، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر عند ادوارد سعيد – حسن حنفي – عبد الله العروي، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2005، ص 64.

العلماء المسيحيّون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيّين السذّج، الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم". [1]

ومن الملاحظ أنّ الجانب الأكبر من "المشروع الرّوحي والفكري للقرن الثامن عشر ميلادي يمثل 'لاهوتا أعيد تكوينه'، ويطلق عليه 'م. هـ. ابراهمز' تعبير المذهب الطبيعي للأسباب الخارقة، وانتقل هذا النمط الفكري إلى المواقف الفكريّة المميّزة للقرن التاسع عشر، والتي يهجوها 'فلوبير' في (روايته) 'بوقار وبيكوشيه'. [2]

---

1 – انظر: ريتشارد سودرن، صورة الاسلام في أوروبّا في العصر الوسيط، عن مقال لرضوان السيّد، مجلة الفكر العربيّ، العدد 32، السنة 1983.

2 – عنوان لرواية فكاهيّة كتبها 'جوستاف فلوبير' سنة 1880، تتحدّث عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشري. والبطلان الذين تحمل الرواية اسميهما موظفان برجوازيين يرث أحدهما تركة كبيرة، فيقرّران التقاعد وترك المدينة للعيش في ضيعة ريفيّة ليفعلان ما يريدان. يقوم بوقار وبيكوشيه بجولة واسعة عمليّة ونظريّة، في الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم وعلم الآثار والأدب، ويخرجان بنتائج دائما ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان بحقول العلم مثل المسافر في الزمن والمعرفة، فيشهدان ضروبا من خيبة الأمل والكوارث. والواقع أن ما يمران به يمثل الخبرة الكاملة لانقشاع الوهم في القرن التاسع عشر.. ومعنى ذلك أن كل مبحث علمي أو نوع من أنواع المعرفة يتحوّل من الأمل والقوة إلى الفوضى والخراب والحزن.. ومن بين الصور التي ختم بها الكاتب هذا المشهد العام لليأس صورتان جديرتان باهتمامنا في هذا الإطار، الأولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقبل الجنس البشري: إذ أن بيكوشيه يرى 'مستقبل الانسانية من خلال زجاج معتم'، وبوقار يراه مشرقا 'وضّاء! '، فهو يقول: "الانسان الحديث يتقدّم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبّا. هذا هو القانون التاريخي الذي يقتضي بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب.. أخيرا سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الانسان". (Gustave Flaubert, Bouvard et Pecuchet, Vol. 2 of Œuvres, ed. A.Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985./عن ادوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 198)..

وهكذا ففكرة التجديد تشير، كما يقول ابراهمز إلى اتجاه رومانسيّ بارز، تلا اتجاهي العقلانيّة واللياقة الذين جاء بهما عصر التنوير.. [يرمي إلى العودة إلى] الدراما المطلقة والأسرار التي تتجاوز العقلانيّة في القصّة والعقائد المسيحيّة،.. لوما كان الكتّاب الرومانسيّون يعيشون بعد عصر التنوير.. فقد بعثوا الحياة في هذه المسائل القديمة في صورة مختلفة، إذ آلوا على أنفسهم أن ينقذوا النظرة الشاملة إلى تاريخ الإنسان وقدره، والنماذج الوجوديّة، والقيم الأساسيّة لتراثهم الدينيّ، بإعادة تكوينها بأسلوب يكفل لها أن تكون مقبولة عقلانيّا إلى جانب دورها في الحياة الشعوريّة مؤقتا".[1]

من هنا نفهم أنّ منهج الاستشراق الرومانسيّ كان قوّة جبّارة ساهمت في "هزيمة النزعة الماديّة والآليّة (والمذهب الجمهوري) في الثقافة الغربيّة".[2] كان الهدف إنشاء أوروبّا جديدة تأخذ في الاعتبار وصفة "الكتاب المقدّس عن الموت والبعث والخلاص".[3] لأنّ "تجديد أوروبّا على يد آسيا، يعتبره بوقار' (بطل رواية جوستاف فلوبير) فكرة رومانسيّة بالغة النفوذ والتأثير".[4] ولأنّ دراسة الهند وثقافتها ودينها (وهي منطقة شرقيّة بالنسبة لأوروبّا) بإمكانه هزم تلك النزعة الماديّة والآليّة في أوروبّا آنذاك، أي خلال فترة القرن التاسع عشر.

- 1 M.H. Abrams, Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution. In Romantic Litteraturel (New York. W.WNorton and Co. 1971) p. 66./عن نفس المرجع، ص ص 199 – 200).

2 - نفس المرجع، ص 199.

3 - نفس المرجع، ص 200.

4 - نفس المرجع، ص 200.

وعليه، نتبيّن بداية، أنّ منهج الاستشراق الرومانسي لم يكن مجرّد مثال (أنموذج) خاصّ، بل كان حجّة مقنعة، كما عبّر عن ذلك 'ريمون شولب' في كتابه 'النهضة الشرقيّة'. وهكذا أصبحت لآسيا قيمة في المنظور الأوروبيّ، "لا ترجع إلى آسيا نفسها، بقدر ما كانت ترجع إلى نفعها لأوروبّا الحديثة". [1]

لمثل هذا أصبح المستشرقون في تلك الفترة أبطالا، حتى أنّ من كان يتقن وقتها لغة شرقيّة مثل 'سليجل' أو 'فرانتس بوب' كان يعدّ فارسا وبطلا روحيّا، يعود إلى أوروبّا حاملا الوعي بالرّسالة المقدّسة التي فقدتها. "كان الوعي على وجه الدقّة هو ما واصلت الأديان العلمانيّة — التي صورها فلوبير — حمله في القرن التاسع عشر. ولم يكن 'أوجست كونت' – مثل بوقار — يقلّ عن شليجل ووردزوث وشاتوبريان استمساكا ودعوة إلى أسطورة علمانيّة تنتمي لما بعد عصر التنوير، وكانت خطوطها العريضة مسيحيّة بلا مراء". [2]

إذن كانت أوروبّا وآسيا في جوهر الأمر، وكما عبّر عن ذلك عديد المستشرقين، "أوروبّا التي تنتمي إلينا، وآسيا التي تنتمي إلينا. أي أنّهما كانتا إرادتنا والصّورتين اللّتين رسمناهما لهما كما قال شوبنهاور. 'سوف تلتحمان أخيرا'.. " [3]

من الواضح إذن، أنّ رواية 'جوستاف فلوبير' التي كانت تسخر من العلم الأوروبّي الملتهب حماسة، بل تسخر من ثوراته الفاشلة، وحروبه وظلمه..، تمثّل الإطار الذي تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محدّدة، فما الاستشراق على أيّة حال إلاّ مبحث واحد، –

---

1 - نفس المرجع، ص 200.

2 - نفس المرجع، ص 200.

3 - نفس المرجع، ص 201.

كما يرى 'ادوارد سعيد' – من بين الأديان العلمانيّة (وشبه الدينيّة) التي اتسم بها الفكر الأوروبّي في القرن التاسع عشر.

ومن هنا نصل إلى أنّ النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق في بنية الخطاب الاستشراقي، كان تلك التركة التي ورثتها أوروبّا عن العصور الوسطى وعصر النهضة. وكان الاسلام طبعا يمثل جوهر الشرق في ذلك الاطار.

ومن جهة أخرى، اتّسم أدب الرحّالة[1] عن مجتمع الشرق بتصويره ككيان مليء بغيبيّات وخرافات. حيث أنّ هذا الأدب عرف في أوروبّا انتشارا منقطع النظير، مع بداية النصف الثاني من القرن السابع عشر، إذ كان الجمهور يقبل بنهم على قراءة هذه الكتب. وقد طبع في فرنسا في الفترة الممتدّة بين 1665 و1745 ما يزيد عن مائة وخمسين رحلة.[2]

وبالتأمّل في هذه الكتب، وبمحاولة 'تطبيق ما يطلق عليه في علم النفس سيكولوجيا المركّب الحكواتي'، الذي يتطلب مثل هكذا مشاهدات حيّة في الرّؤوس، حتى وإن لم توجد، فعلى الراوي/الكاتب أن يضفي عنصر التشويق، إما بالمبالغة في تصوير المغايرات الموجودة فعلا، وإمّا بإيجادها وفبركتها على نحو جذّاب. هكذا إذن كان اهتمام معظم الرحّالة ينصبّ على إنجاح مذكّراتهم لترويجها ببلدانهم أكثر.

---

1 – انظر في هذا الاطار: سمير عطاالله، قافلة الحبر: الرحّالة الغربيّون إلى الجزيرة العربيّة 1762 – 1950، دار الساقي، بيروت، 1994./انظر أيضا: أسعد الفارس، رحّالة الغرب إلى ديار العرب، صقر الخليج للنشر والاعلان، الكويت، ط 1، 1418 هـ/1997 م.

2– انظر: جبّور الدهيوي، الرحلة وكتب الرّحلات الأوروبيّة إلى المشرق، مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، العدد 32، 1983، ص 61.

فالغاية إذن يمكن أن تكون مدروسة، وهي ذات مقصدين: للربح المالي، والحطّ من شأن العربي المسلم. أو يمكن أن تكون الرّحلة وهميّة أصلا "كتلك التي قام بها 'كاري ماي' (ت 1912) لإبراز ايديولوجيّة تبشيريّة غامضة، كما في كتابه 'عصر الصحراء' *Durch Die Wuste* الذي صدر منه ستّة أجزاء متتالية بين 1878 و1888 قبل أن تطأ قدمه أرض الشرق، حيث كان لرحلاته تأثير واسع في صياغة الشرق الخياليّة لأجيال متعاقبة". [1]

أصبح الشرق لدى المستشرقين إذن حقل جدل ساعد على ظهور مناهج فكريّة جديدة كالأنثروبولوجيا، والفيلولوجيا (فقه اللغة)، وغيرها من المناهج المعاصرة. فأصبح الشرق مخبرا خصبا لهذه التجارب، وميدانا تطبيقيّا لمناهج وأفكار ظلت محلّ نزاع فكريّ حادّ بين التقليديّن و'المحدثين' بالبلاد الغربيّة.

ورغم ذلك لم تفلح هذه المناهج على تنوّعها: "كالمنهجيّة الألسنيّة أو البنيويّة، والمنهجيّة السوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة، والمنهجيّة التاريخيّة بالمعنى الحديث للكلمة أي تجاوز التاريخ الواقعي أو الحدثي إلى التاريخ البنيوي العميق. فبدلا من سرد الوقائع التاريخيّة بشكل خطّي متسلسل بعضها وراء بعض كتاريخ الأحداث السياسيّة وتعاقب السلالات المالكة أصبح التاريخ الحديث يهتمّ بدراسة البنية العميقة للمجتمع في فترة ما، أي البنية الاقتصاديّة، والبنية الديمغرافيّة، والبنية الاجتماعيّة والبنية الدينيّة إلخ.. هذه المنهجيّات هي ما

---

1 – الحيدري إبراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، ص 59/عن نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر..، ص 66.

يدعى بـ'التاريخ الجديد' في فرنسا أو تاريخ الحوليّات الذي أسّسه 'لوسيان فيفر' و'مارك بلوك' سنة 1929 بإصدار مجلتهما الشهيرة *Les Annales*. ".[1]

لم تفلح كلّ هذه المناهج في محو، أو حتّى تهذيب حدّة المغالاة تجاه دونيّة الشعوب الشرقيّة، وكفرها. إنّها لم تنجح في إلغاء هذه العقليّة الماضويّة. إنّ هذه الصور التي ترسّخت في المخيّلة الغربيّة عن الشرق (دينه، ثقافته..) لم يقو على محوها حتى ذلك الاستشراق 'الواعي' المستند إلى مناهج علميّة حديثة ومتطوّرة.

إنّ أدب الرحّالة لم يكن جامدا، بل جاء مرتبطا بحركة متغيّرات الغرب واحتياجاته الدائمة إلى تغيير نظرته تجاه صورة الآخر. وللأمانة ينبغي التوقّف عند الجهد الخلاق الذي بذله قلة من علماء وأدباء الرحلة الغربيّين في بحثهم وتنقيبهم، يدفعهم فضول علميّ وحبّ إلى اكتشاف واقع الحضارات الشرقيّة القديمة.[2] فكان لمجموعة من المستشرقين[3] جهد واضح في تحقيق أو فهرسة كمّ هائل من التراث العربيّ الإسلاميّ شبه المهمل، في تلك المراحل التاريخيّة. والمفارقة أنّنا لازلنا إلى يوم النّاس هذا نعتمد على بعض معاجم وموسوعات وكتب

---

1 – عن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، لمجموعة من المستشرقين، ص ص 39 – 40.

2 – انظر: نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر..، ص ص 66 – 67.

3 – هناك مجموعة هامّة من المستشرقين الذين درسوا الشرق عامة، والإسلام بصفة خاصّة، وتحلوا بروح علمية (نسبيّة) في دراساتهم، خاصّة في المعاجم والموسوعات، كـ 'الموسوعة العالميّة' التي نشرت باللغة الفرنسية سنة 1968، وقد كتب فيها عن الاسلام: جورج قنواتي، جاك جوميه، روبير مانتران، لويس غارديه، عثمان يحي، راشد رشدي وآخرون..(انظر: أبو عمران الشيخ، الاستشراق والايديولوجيا، أو صورة الاسلام في الموسوعة العالميّة، ملتقى الفكر الاسلامي بالجزائر، (د – ت)/ عن كتاب: أبي عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، 2003، ص 142 وما بعده..).

هؤلاء المستشرقين، من دون أن تتكاتف جهودنا لإعادة تحقيق ما حققوه ودراسة ما درسوه.

ومن الجدير بالذكر أيضا في هذا السياق موقف مؤرّخي عصر النهضة الغربيّين المتمثل في مواجهة ما تمّ نقله من أخبار عن الشرق باعتباره عدوّا، فقد انتقد هؤلاء ذلك الكمّ الهائل من المعارف 'الغربية'، محاولين — بصفة محدودة – التعامل مباشرة مع مادّة المصادر الشرقيّة. "ومن الأمثلة على ذلك نذكر ترجمة 'جورج سيل' للقرآن الكريم والتمهيد الذي قام به لها. إذ أنّ سيل حاول تناول التاريخ العربي من مدخل المصادر العربيّة.. وكان المذهب المقارن البسيط عند سيل، وعلى امتداد القرن الثامن عشر كله، يمثل مرحلة مبكّرة من مراحل تطوّر المباحث المقارنة (في فقه اللغة، والتشريح، والفقه القانوني، والدّين) وهي التي أصبحت من مفاخر المنهج في القرن التاسع عشر". [1]

وبانتقالنا إلى نموذج آخر من المستشرقين خلال فترة القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، من مثل الفرنسي 'سلفستر دي ساسي' [2] الذي قام بمشروع تنقيحي

---

1 – سعيد ادوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 204.

2 – مستشرق فرنسي ولد سنة 1757 م في أسرة كاثوليكية، تعلم في دير بندكتي، ودرس اللغات العربية والسريانية والكلدانيّة، ثم العبريّة. عيّن معلما للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحيّة، وأصبح مديرا لها في عام 1828، عمل منذ 1805 في منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. كان يترجم نشرات الجيش الفرنسي، كما ترجم البيان الذي أصدره 'نابليون' عام 1806، 'وكان الأمل المرتجى من ترجمته إثارة التعصّب الاسلامي'، ضدّ الأرثوذكسية الروسية.. عمل على تخريج باحثين مختصين في الترجمة والاستشراق. وبعد احتلال فرنسا= =للجزائر عام 1830 كان 'ساسي' هو من ترجم 'الاعلان العام' للجزائريين، وكان وزيرا الخارجية والحرب يستشيرانه بانتظام في جميع الشؤون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق.

مهمّ، فسعى إلى تطبيق مبدأ منهجي متزامن مع المبحث العلمي. لقد أصبح يكتب "مثل كاهن علماني، فأصبح الشرق مذهبه الديني وطلابه رعايا كنيسته. وكان 'دوق دي برولي' وهو أحد المعجبين المعاصرين به، يقول إنّ ساسي استطاع التوفيق في عمله بين منهج العالم، ومنهج معلم الكتاب المقدّس.." [1]

وبتأمّلنا في حملة 'نابليون' على مصر (1798 – 1801) "باعتبارها أولى الخبرات التي مكنت الاستشراق الحديث من الظهور، لنا أن نعتبر أنّ أبطالها الذين شقوا الطريق – مثل ساسي ورينان ولين في مجال الدراسات الإسلامية – هم الذين تولّوا بناء هذا 'المجال'، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنّهم أسلاف أعضاء جماعة 'الإخوان المستشرقين'. وكان ما فعله ساسي ورينان ولين يتمثّل في إقامة الاستشراق على أساس علميّ وعقلانيّ". [2]

وعليه، يمكننا أن نفهم مع 'ادوارد سعيد' أنّ أبنية الاستشراق في الفترة الحديثة/نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، قامت على عناصر أربعة – مثلت التيّارات الفكريّة في القرن الثامن عشر– وهي: التوسّع، والمواجهة التاريخيّة، والتعاطف، والتصنيف. بل إنّ هذه العناصر هي التي كانت وراء "تحرير الشرق بصفة عامّة، والاسلام بصفة خاصّة، من منظور الفحص الديني الضيّق النطاق الذي كان الغرب المسيحي يتخذه في دراستهما (والحكم عليهما)..." [3]

تقلد عديد المهامّ منها: أمينا للمخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية.(انظر: سعيد ادوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ص 213 – 214).

1 - نفس المرجع، ص 214.

2 - نفس المرجع، ص 211.

3 - نفس المرجع، ص 208.

هكذا نصل إلى أنّ الشرق عامّة، والاسلام خاصّة، ظلاّ في نظر الغرب منذ فترة القرون الوسطى، رهينا نظريّتين تبدوان متناقضتين: نظرة كنسيّة لاهوتيّة متزمّتة، ونظرة علمانيّة تبدو متحرّرة. فإلى أيّ مدى يمكننا الظفر بتغيّر في الموقف الغربي إزاء الشرق عامّة والاسلام خاصّة، انطلاقا من تناقض هاتين النظرتين، أساسا بعد صدور قانون 1905 الفرنسي الذي فصل الكنيسة عن الدولة ؟

4 – الاستشراق الحديث: تنوّع المناهج وثبات المقاربة:

رغم حديث 'ادوارد سعيد' عن موت الاستشراق الكلاسيكي، فإنّه يمكننا العثور على أمثلة عديدة في الخطاب الاستشراقي المعاصر، تعبّر بصورة أو بأخرى عن مواقف توجّهات الأجيال الأولى من المستشرقين. "ومن هذه المواقف، التوجّه القائم على نظريّة الجنس والعرق السامي.." [1] نذكر على سبيل المثال، تركيز المستشرق المعاصر الأنجلوسكسوني **'مايكل كوك'** "على هذا الجانب العرقي في كتابه **'محمّد'** (صلى الله عليه وسلم)، بل اعتبر أنّ **'السامية'** العربيّة سامية **'لقيطة'** وغير أصيلة بما أن أمّ إسماعيل (عليه السلام) ليست إلا أمة مصريّة سوداء البشرة.. وقد خصّص مايكل كوك أكثر من صفحة للتشكيك في توحيديّة إسماعيل (عليه السلام)، وجعل وراثة الجذور الابراهيميّة من حقّ اسحق وذرّيته فحسب." [2]

---

1 – الجبلاوي آمنة، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: مقالة في الاسلام المبكّر- باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، ص 20.

2 Cook M. Muhammad, p 36 -/عن الجبلاوي آمنة، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: مقالة في الاسلام المبكّر..، ص 21.

أما التوجّه الثاني فيتصل 'بأثر التراث اليوناني في الشرق والغرب'، وهي نظريّة "تجد جذورها في أعمال 'هنري بيكر' (1906 – 1933)، وتؤكّد أنّ الشرق لم يقم بإضافات حضاريّة لأنّه لم يأخذ من اليونان إلاّ ما يلائم عقليّة ماديّة — إداريّة، وكان ذلك عبر تعريب الدواوين ووثائق الدولة. أما الغرب فقد أخذ النزعة الإنسانيّة اليونانيّة عبر الشعر والأدب."[1]
وقد تردّدت هذه آراء أساسا، في أعمال المستشرقين المعاصرين: 'باتريسيا كرون' و'مايكل كوك'، "فهناك قسم كامل اهتمّ بهذا الارث 'الهيليني' وبأثره في الشرق والغرب، فنراهما يردّدان 'إنّ تطوّر الهاجريين' الديني الذي امتدّ [زمنيّا] وتعقد لم يخل من دائريّة عجيبة". [2]

ولا شكّ أنّ هذا الموقف قد تضمّن سكوتا واضحا عن استفادة العرب المسلمين من الطبّ اليونانيّ، ومن المعارف الفلسفيّة، والعلميّة 'الإغريقيّة'. "إنّ هذا الصمت شديد التعبير عن تمثيليّة هذه النصوص لتيّار يمكن أن نسميه 'تيارا استشراقيّا جديدا'، بسبب خضوعه لآليّات الفكر الاستشراقي الكلاسيكي وتكراره لبعض الأحكام التي أطلقت على حضارة الشرق". [3]

وقد أشار 'ادوارد سعيد' إلى أنّ هذا الصمت المتعمّد عن بعض الحقائق الشرقيّة، من قبل بعض المستشرقين. أو"هذه الغيابات التي تحصل في الكتابات الاستشراقيّة، سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة تعتبر غيابات معبّرة عن ذهنيّة الكاتب، على نحو أفضل ممّا هو

---

1 - نفس المرجع، ص 21.

2 - Cook et Crone, Hagarism, p 33 /عن نفس المرجع، ص 22.

3 - نفس المرجع، ص 22.

منطوق به في أعماله، ويسمّى هذا المنهج باللغة الفرنسيّة، *La Méthode contrapuntique*".[1]

ومن الواضح إذن، أنّه مع بدايات عصر النهضة بدأ الفكر الاستشراقي يقيّم نفسه حول صحّة ما نقله المستشرقون عن الشرق، وعندها تنطلق رحلة الانقسام في الخطاب الاستشراقي نفسه، بين العلمي واللاعلمي، المنهجي واللامنهجي، الإنساني واللاإنساني. قال أحد العلماء الألمان خلال فترة منتصف القرن الثامن عشر: " 'إنّ رغبتي في زيارة العالم العربي وافريقيا، قد ازدادت أكثر فأكثر، وقد وجدت أنّ الشرقيّين بشر مثلنا'، ساخرا من تلك الصّورة المشوّهة، محاولا تغيير الذهنيّة التي سادت في أوروبّا والتي اعتبرت الشرقيّين برابرة ومتوحّشين".[2]

ورغم ذلك لا تزال الصّورة القديمة عن الشرق تترسّخ، بل أضيف إليها معطى جديدا، تمثّل في المرور إلى تطبيق المخطّطات المرسومة منذ فترة، والتي تتصل بالسيطرة على المنطقة الشرقيّة. حيث "ساهمت التّجارة منذ القرن 16 م في توسيع انتشار أوروبّا وتمتين وجودها بمناطق عديدة من العالم، وسعت من فوائضها المستجلبة من وراء البحار، فأخلى بذلك الطبيعي مكانه للمدخول المادّي إنتاجا مزدهرا".[3] وهو ما سيسمح بدعم استراتيجيّة تفتّح أوروبّا على عالمها الخارجي من أجل مزيد الكسب، فظهرت في ظلّ ذلك الرّحلات

1 – نفس المرجع، ص 22.

2 – الحيدري ابراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، ص 51.

3 – غريغورا موشو، دور الأنثروبولوجيا في الاستشراق، مجلة الاجتهاد، العدد 49، 2001، ص 52/عن عائشة التايب، الدّراسات السوسيولوجيّة للمجتمعات المحليّة في المغرب العربي خلال المرحلة الاستعماريّة، ندوة 'الاستشراق وحوار الثقافات'، جامعة الزيتونة، مجلّة التنوير، العدد 8، ص 98.

الاستكشافيّة نحو تلك المناطق البعيدة والمتاخمة لاسيما شمال إفريقيا، كالجزائر وتونس، بل المنطقة الإفريقيّة عامّة.

لأنّه بالوصول إلى عصر النهضة ستعرف "أوروبّا خلال تلك الفترة ولادة مناظرات ومناقشات علميّة حادّة، واهتمام كبير بثقافات الشعوب 'البعيدة' لا سيما مع تكاثر شهادات الرحّالة والمبشّرين والعسكريّين حول تلك الشّعوب وأوضاعها وطرائق عيشها التي يتداخل فيها الوصف الموضوعيّ بالأحكام والرّوايات والخيالات".[1]

وعليه، بدأ في هذه الأثناء تبرير سياسة "الوصاية على بدائيّة الشرقيّين وتخلفهم، لا سيما العرب المسلمين. وفي هذا السياق، "بدأت الرّحلات الاستكشافيّة تنحو منحى موجّها من قبل الأنظمة الرسميّة الراعية للبعثات بهدف تمتين أواصر العلاقة مع عشائر العرب وقبائلهم، بعدما ضاقوا ذرعا بالهيمنة الطويلة للحكم العثماني، ليبدأ عصر الامبرياليّة — الأنثروبولوجيا والاستعمار[2]، بعدما أصبح الارتباط بين العلم والدبلوماسيّة وثيقا، إذ أنّ

1- التايب عائشة، الدّراسات السوسيولوجيّة للمجتمعات المحليّة في المغرب العربي خلال المرحلة الاستعماريّة، ندوة 'الاستشراق وحوار الثقافات'، جامعة الزيتونة، مجلّة التنوير، العدد 8، ص 99.

2 – ما من شكّ أنّ المستعمر قد استعان بعديد التقارير التي أعدّها رحالة زاروا المنطقة الشرقيّة، وتعرّفوا على الثقافات والعادات والطبائع.. وقد تزامن قدوم الجيوش العسكريّة مع جيوش المبشّرين والدارسين. وفي هذا الإطار قال أسقف الجزائر خلال فترة الاحتلال الفرنسي: "إنّ وجود الاسلام قد انتهى، وبعد نصف قرن لن يبقى له أثر، إلاّ عند الهمجيّين، وستبعث به أوروبّا إلى الصحاري، التي لجأ إليها لينقرض هناك. وهكذا ستستكمل مشروعها الذي بدأت في تنفيذه أثناء الحروب الصليبيّة". (انظر: الجنرال سبيلمان، ص 23/عن أبي عمران الشيخ، الأسقف لفيجري ونشاطه التبشيري في وادي الشلف، عن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، 2003، ص 112).

أغلب الموظّفين الكبار الذين كانوا يعملون في السفارات والقنصليّات الأوروبيّة خلال القرن التاسع عشر، كانوا من العلماء والمستشرقين". [1] بل من المبشّرين بالنصرانيّة أيضا. [2]

ومن الواضح، وكما سبقت الإشارة، أنّ حملة نابليون على مصر كانت تمثّل الصّورة التطبيقيّة الأولى لهذه المخطّطات الاستشراقيّة، إذ أنّ المجمع العلمي الذي صاحب هذه الحملة، كان أوّل من قارن بين المجتمع المصري والنظام الاقطاعي السابق للثورة الفرنسيّة. [3] "ذلك أنّ الموجة التحديثيّة لمصر 'محمد علي' شيّدت جسرا حضاريّا مع أصحاب الخبرة من العلماء الأوروبيّين بعدما كان الشرق العربيّ (المتترّك/نسبة لتركيا) منقطع الصّلات مع الحضارة الأوروبيّة الناهضة والناشطة". [4]

إنّ الفشل (النسبي)، الذي آلت إليه حملة نابليون في مصر أدّى إلى إعادة النظر في توصيفات المستشرقين، وفي هذا الإطار "كتب 'فولوني' *Voloney* (ت 1887)

1 – الحيدري ابراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، ص ص 68 – 69.

2- أظهر لفيجري رئيس الكنيسة الجزائريّة خلال فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر، عداوة للإسلام وقد صرّح سنة 1868: 'أنّه من الواجب علينا أن نعدل عن الأخطاء التي ارتكبناها في الماضي، فيجب ألا نحصر (الشعب الجزائري) في حظيرة القرآن، كما فعلنا ذلك مدّة طويلة'. فاقترح تنصير الجزائريّين أو إبعادهم إلى الجنوب. فقال: 'يتعيّن على فرنسا إمّا أن تقدّم (الشعب الجزائري) بل إنّي أخطأت التعبير، يتعيّن عليها أن تفسح لنا المجال لنقدّم له الإنجيل، وإمّا عليها أن تطرد هذا الشعب إلى الصحاري بعيدا عن العالم المتمدّن". (انظر: شارل أندري جوليان،= =تاريخ شمال افريقيا، ج 1، ص 140/ ورسالة لفيجري مؤرّخة في 6 أفريل 1868، عن أبي عمران الشيخ، الأسقف لفيجري ونشاطه التبشيري في وادي الشلف، ص 113).

3- انظر: أحمد صادق سعد، حول النظرة الاستشراقية لعصر محمد علي، مجلة الفكر العربي، الاستشراق والمنهج والصورة، العدد 32، معهد الانماء العربي، بيروت، 1983، ص 55.

4 – نجدي نديم، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر..، ص 69.

يقول: 'عندما نتكلم على العرب نستطيع أن نميّز بين الفئة المزارعة، وفئة الرّعاة، ذلك أنّ هذه التفرقة مهمّة لكونها تؤدّي إلى تمييز في العادات على نحو تتضح معها غرابة الوضع الاجتماعي للمزارعين في مصر وسوريا والدول البربريّة التي تتشابه أو هي قريبة من وضعنا. بينما حياة الرحّل من البدو وسكّان الصحراء ليست مهذّبة، كما أنّها ليست وحشيّة، وهذا ما يدعو إلى الاهتمام". [1]

ويبدو أنّ طريقة 'فولوني' هذه الغير معهودة في الغرب قد أثارت نقاشا استثنائيّا، لأنّها تمرّدت بشكل أو بآخر، على "نمط تعامل الرحّالة السابقين مع وقائع مشاهداتهم". [2] لقد عمد فولوني إلى القطع مع "العقليّة التي كانت تقيّدها عصبيّة التمركز الأوروبّي، أو تلوّثها نوايا سياسة بعيدة عن روح التجرّد العلمي، لهذا السبب بالذات تعرّض فولوني للتشكيك أكثر ممّا لاقى مديحا في قارّته الأوروبيّة". [3]

من هنا، ندرك أنّ البحث في أهداف الاستشراق وغاياته، يحيلنا إلى البدايات التي سبقت ظهور الاستشراق التقليدي، ذلك أنّ هذا الخطاب كعلم متخصّص، لا يمكن فصله عمّا سبقه من رؤى كنسيّة/لاهوتيّة تجاه الشرق عامّة، والإسلام خاصّة.

ويشهد التاريخ أنّ الغرب المسيحي لم تتقارب مواقفه الفكريّة مرّة، بمثل تقاربها في الموقف من الشرق عامّة والإسلام خاصّة. "ما سمح، بأن تعتمد تسمية الاستشراق حقلا

1- Voleney, Voyage en Syrie et en Egypte, (3eme ed. 1799), Corpus des Œuvres de philosophie en langue Française, Foyard, 1998, p 275 – 276./عن نفس المرجع، ص 70.

2 - نفس المرجع، ص 70.

3 - نفس المرجع، ص 70.

لبحث ما لم يوفّره اختلاف الاستهناد (نسبة للهند)، على الاستعراب مثلا. ولعلّ اتّحاد الغرب، أو الرّغبة في توحّده كان الموجّه لانتظامه الرّاهن المستمدّ من تفاعل علاقته مع الآخر، الموجود من أجل ترتيب الغرب لنفسه".[1] ضمن نسق منظومته الفكريّة الأولى، التي انطلقت مع حملة 'الاسكندر الأكبر'/المقدوني، (ت324 ق.م) خلال فترة القرن الرابع قبل الميلاد، والتي أنتجت الهيلينيّة[2]، تلك الثقافة التي حدّدت ورسمت ملامح العقيدة المسيحيّة بعد المسيح عليه السلام.

ومعلوم أنّ المسيحيّة قد ظهرت في زمن كان الفيلسوف فيه في روما يبشّر بالمذهب العقلي، في حين كان النبيّ عيسى عليه السلام يكرز في الجليل في أناس أميّين يجهلون كلّ شيء عن العلوم اليونانيّة وعن تصوّرها للعالم. لقد كان تعليم المسيح كما يبرزه 'أميل برهييه' "يتعارض بمنتهى الجلاء مع الهيلينيّة، بحكم الانعدام التامّ فيه لأيّة رؤية نظريّة مرتكزة إلى العقل، للكون، ولله.."[3]

---

1 – نفس المرجع، ص 73.

2 – Hellénisme روح وفكر العصر الهيليني، وهو العصر الذي يقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (323 ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانيّة (30 ق.م) وتختلط فيه الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانيّة لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. ظهر في هذا العصر فلاسفة لم يكونوا يونانيين ولكنّهم سكنوا أثينا وكتبوا باليونانيّة مثل 'زينون'، 'أبيقور'، 'فيلون'. . وكان على رأس هذا الفكر مدرستان من أكبر مدارس الفكر قاطبة وهما الأبقوريّة والرواقيّة. (عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط 3، 2000، ص 914).

3 - BREHIER EMILE, Histoire de la philosophie ; Tome 1 ; L'antiquité et le moyen Age, Période Hellénistique et Romaine , Presses Universitaires de

وعليه نصل إذن، إلى أنّ الخطاب الاستشراقي خرج من رحم الايدولوجيا الكنسيّة التي حاولت أوروبّا أن تجابه بواسطتها إسلام الشّرق، في مرحلة كان الغرب فيها يعيش حالة مخاض لولادة حضارته الحديثة. ومن هنا يمكن التسليم بأنّ الاستشراق قديم قدم اهتمام الغرب المسيحي بالإسلام، هذا الدّين الجديد الذي أقلق مضاجع المسيحيّين – الغربيّين، الذين جعلوا من الايديولوجيا المسيحيّة أداة هامّة لتطويع[1] كلّ ما يعترض سبيل مصالحهم واستراتيجيّاتهم.

إذن جدير بنا العودة إلى بدايات العلاقة التاريخيّة بين الغرب والشرق العربي قبل الإسلام، وبعده، حتى نقف على أسباب الانقسام العدائي الحادّ بينهما بعد رسوخ دعوة الإسلام وانتشارها. لإنّ نجاح حملة 'الاسكندر المقدوني' 332 ق. م في احتلال سوريا وفلسطين، وهي جزء استراتيجي في المنطقة الشرقيّة، يوقفنا أمام علامات استفهام مثيرة، حول الجدوى من هذا الاحتلال الذي لا يتعدّى فرض السيطرة العسكريّة، التي اقتضتها آنذاك المصلحة الاقتصاديّة والسياسيّة.[2]

ومع أنّه لا يمكننا الحصول على ما يؤكّد عكس ذلك، جدير بنا التمسّك بالفرضيّة التي "تشترط اهتماما حضاريّا وثقافيّا، لتتسنّى السيطرة على شعب من طبيعة مختلفة،.. بالرغم من ذلك نجد في التاريخ القديم (القرن الخامس قبل الميلاد) كتابات إغريقيّة، كتلك

France, Edition revue et Mise a Jour, Paris 1981, /ترجمه للعربيّة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1988، ص 290.

1- انظر: علاقة الامبرياليّة بالصليبيّة بعد عودة مجد الامبراطوريّة الغربيّة، وحلم عودة إحياء الامبراطوريّة الرومانيّة.(يان دوبراتشيينسكي، أوروبّا المسيحيّة، الألفيّة الأولى، ترجمة كبرو لحدو، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريّة، ط 1، 2007).

2 – انظر: الحيدري ابراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 10.

التي سجّلها المؤرّخ الإغريقي الشهير 'هيرودوت' عن رحلته إلى مصر وسوريا وبلاد الرافدين، بتقديمه وصفا اثنوغرافيا مهمّا، وممتعا عن حياة المصريّين، وعاداتهم وتقاليدهم، وبعض من أساطيرهم. و'ديدرو' أيضا الذي رحل إلى مصر في القرن الأوّل قبل الميلاد، فكتب عن أساطيرها. ولا سيما أسطورة 'ايزيس' و'أوزريس'، وعن النيل وفيضانه". [1]

إنّ أخبار العلاقة بين الشرق العربي الاسلامي، والغرب، تبرز لنا بوضوح من خلال ما كتب بعد الصدر الأوّل للإسلام، حين انتظم العرب المسلمون في كيان دولة لها تطلّعات تتصل بنشر دعوة الإسلام في أكبر عدد ممكن من مناطق العالم، وهو ما أدّى إلى تزايد عدد المسلمين غربا وشرقا شمالا وجنوبا.

ومع ذلك تبلورت أسس العلاقات الشرقيّة الغربيّة، "إبّان نهضة الدول العربيّة الاسلاميّة وانفتاح خلفائها على ما يفيد تطوّر مجتمعاتهم المتعطّشة إلى ريّ حماس نشأتها الدينيّة والدنيويّة". [2] سواء في المرحلة العبّاسيّة أو الأمويّة، وكان ذلك بأمر من القيّمين على القرارات المصيريّة بالدولة الاسلاميّة بهدف انفتاحها على الآخر، حتى آل الأمر في الفترة العبّاسيّة إلى ما "أصبح يهدّد زعزعة دعائم التماسك المطلوب بين الجماعة، وبالفعل دبّ الوهن في النظام، ليبدأ انحلال الدولة العباّسيّة نتيجة تلقفها تبويعات الفكر الدخيل (الفلسفة والمنطق اليونانيّ مثلا).." [3] ويبدو أنّ النقاش العقدي الذي كان قائما حول ما جاءت به ثقافات الآخرين (اليونان — الهند — الفرس)، يصوّر إلى حدّ، ما خلفه هذا

---

1 - نفس المرجع، ص 90/عن نجدي نديم، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر، ص 43.

2 - نجدي نديم، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر، ص 55.

3 - نفس المرجع، ص 56.

التزاوج الفكري — الثقافي من آثار أدّت إلى ردود أفعال عنيفة من قبل بعض متكلّمي وفلاسفة الإسلام.

وعليه، يمكننا بداية رسم تقابل عقدي — فكري، وثقافي، بين الغرب، والشرق العربي في تلك المراحل، التاريخيّة الاسلاميّة الأولى، يمكن اعتمادها في فهم مقاصد الاستشراق الحديث، وتنوّع خطاباته، خاصّة إذا أخذنا في الاعتبار ما يترتب على الهيمنة السياسيّة والعسكريّة من اهتمام ثقافي وفكري.

من هنا، يمكننا تلمّس خيوط التداخل الثقافي- الايديولوجي، الذي وظّف عقديّا لغايات سياسيّة استراتيجيّة. وباستقرائنا لوقائع للحروب المسيحيّة أو الاسلاميّة/الفتوحات، نجد أنّ الفارس المسلم حين تغلغل داخل أنسجة المجتمع الاسباني كان مزوّدا بعقيدة، ومشبعا بثقافة ومعارف، مكّنته من تحقيق أغراضه في نشر دعوة الإسلام. فلم يحمل المسلم في تلك الفتوحات السيف، بل حمل لواء العلم والمعرفة.

ومن أكبر الأدلّة على ذلك أنّ الأندلس في تلك الفترة أصبحت تمثل "الجسر الأهمّ الذي انتقلت عبره الثقافة العربيّة إلى أوروبّا في العصر الوسيط،..عن طريق الترجمة من العربيّة إلى الاسبانيّة واللاتينيّة." [1]

أمّا بالنسبة للمسيحيّين، فإنّ "تنظيم الحملات الصليبيّة، كان مشروطا [عندهم] بوقائع كشفت عمّا كان في جعبة فرسان الصليبيّين من ميزات، اقتصرت على سلاح شجاعتهم وصلبان المنظّمين (رجال الكنيسة)، حتى أنّنا نجد لمواصفات الفارس آنذاك شروطا منها، 'أن يكون أمّيّا لا يفقه لا الكتابة ولا القراءة، لأنّ العلم يعكّر صفو

1- عبد القادر أحمد اليوسفي، علاقات بين الشرق والغرب: بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر، منشورات المكتبة العصريّة، بيروت، 1969، ص 27.

الفكر'.."[1] وهذا يفسّر دون شكّ تباين الأهداف المسيحيّة — الاسلاميّة أوّلا، وقوّة الحجّة لدى أتباع الديانتين ثانيا.

يقول 'أرنست باكير': "وما نما في الغرب أثناء القرن الثالث عشر من حضارة، إنّما كان بفضل ما جلبته الحروب الصليبيّة من موارد الشرق.. حيث كانت مملكة بيت المقدس مكانا للتقاء حضارتين، وعلى أرضها تعلم الشرق من الغرب، بل إنّ ما تعلمه الغرب من الشرق قد يزيد على ذلك بكثير".[2]

إذن يبدو من خلال ما تقدّم أنّ جهود المستشرقين — وكما يبرزه أحدهم، وهو والمؤرّخ الفرنسي 'كلود كاهين' – قد ركزت في دراستها للشرق عامّة والإسلام خاصّة، "على ما يجذبهم في تلك الحضارة كنوع من ردّ الفعل، الشيء الذي أوقعهم أحيانا في نوع من الإلتباس، والفهم الخاطئ للشرق والاسلام، (انظر في هذا الصدد كلّ الحماقات الغبيّة التي كتبها البعض عندما تحدّثوا عن الروحانيّة الشرقيّة والماديّة الغربيّة.. لكأنّ الأمور بمثل هذه الأمور التبسيطيّة والضدّيّة الثنائيّة..). وفي بعض الأحيان أيضا نجد أنّ التوسّع المهيمن للغرب قد أثار دراسات وأبحاثا تهدف إلى تنظيم الإدارة الاستعماريّة وترتيب شؤون الاستعمار[3] حتى ولو حاولت أن تتّخذ صفة الموضوعيّة." [1]

– 1 Georges Tate, L'Orient des Croisades, Découvertes Gallimard, Histoire, France, 1991, p. 30 – 31./عن نجدي نديم، أثر الاستشراق في الفكر العرب المعاصر، ص 58.

2 – أرنست باكار، Ernest Baker، الحروب الصليبيّة، ترجمة السيد الباز العريني، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط 2، (د – ت)، ص 13.

3 – انظر على سبيل المثال: 'سلفستر دي ساسي' مستشرق فرنسي عاش خلال فترة القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، عمل منذ 1805 في منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. كان

لقد كان المحتلّ الفرنسي للشمال الإفريقي على سبيل المثال، أساسا الجزائر ثمّ تونس، خلال فترة القرن التاسع عشر يدرك جيّدا أنّ الإحتلال وحده لا يكفي، فكان الهدف والاستراتيجيّة تدعيم ذلك بإدماج هذه الشعوب في المجتمع الفرنسي من ناحية وتنصيره من ناحية أخرى. لذلك "ارتبط بروز مختلف الدراسات وبحوث علم الاجتماع الاستعماري (وهو جزء هامّ من الفكر الاستشراقي) بالمغرب العربيّ بسياق تاريخيّ تميّز بتشابك المصالح بين العلم والسّياسة إلى حدّ ضاعت فيه الحدود والفواصل بينهما. فأفرز لنا كمّا كبيرا من الكتابات التي اختلط فيها العلم بالايديولوجيا الاستعماريّة، وانصهر ضمنها العالم والمفكّر والمنظّر في شخصيّة الضابط العسكري والإداريّ".[2] بل ورجل الكنيسة أيضا.

والدليل أنّه عندما استقبل القائد 'دي بورمون' بالجزائر "المرشدين العسكريّين بمناسبة الاحتفال الديني الذي انتظم بعد انتصاره، قال: ' قد فتحتم من جديد معنا باب المسيحيّة في إفريقيا، ورجاؤنا أن تزدهر فيها عمّا قريب الحضارة التي كانت قد انطفأت بها.'[3] وقد

يترجم نشرات الجيش الفرنسي، كما ترجم البيان الذي أصدره 'نابليون' عام 1806،لإثارة التعصّب الاسلامي'،.. وبعد احتلال فرنسا للجزائر عام 1830 كان 'ساسي' هو من ترجم 'الاعلان العام' للجزائريين، وكان وزيرا الخارجية والحرب يستشيرانه بانتظام في جميع الشؤون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق.(انظر: سعيد ادوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ص 213 – 214).

1 – كلود كاهين، عن مقدّمة كتابه: Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. VIIe – Xve siécle, Andrien Maisonneuve, Paris, 1983.

2- التايب عائشة، الدّراسات السوسيولوجيّة للمجتمعات المحليّة في المغرب العربي خلال المرحلة الاستعماريّة، ندوة 'الاستشراق وحوار الثقافات'، جامعة الزيتونة، مجلّة التنوير، العدد 8، ص 104.

3 – القسّ دوبيجير، ص 166، (وهو مرشد عسكري رافق الجيش الفرنسي عند احتلال الجزائر)./عن أبي عمران الشيخ، الأسقف لفيجري ونشاطه التبشيري في وادي الشلف، محاضرة ألقيت بمناسبة 'ملتقى

أكّد أحد المرشدين العسكريّين، وهو 'الأب دوبيجير' أنّ مرشدي الجيش جاؤوا ليحتلّوا هم أيضا إفريقيا هذه باسم الإنجيل". [1]

وقال 'لويس فويو' كاتب بيجو سنة 1848 في كتاب له: "إنّ الجزائر ممتلكة مسيحيّة وتكون تونس والمغرب مثلها قبل زمن طويل". [2] ثمّ أضاف 'إنّ العرب لن يكونوا لفرنسا إلا إذا صاروا فرنسيّين، ولن يكونوا فرنسيّين إلا إذا تنصّروا'.." [3]

ومعلوم أنّ رئيس الكنيسة الجزائريّة زمن الاستعمار الفرنسي 'لفيجري'، وحين انتقاله إلى تونس بعد أن احتلتها فرنسا سنة 1881 تولّى فيها مهمّة التبشير. وقد تمّ تعيينه أوّل أسقف في إفريقيا، فكثر نشاطه التبشيري المنظم خاصّة بعد تأسيسه لـ 'جمعيّة الآباء البيض'. لقد تولّى لفيجري التبشير في القارّة الإفريقيّة كلّها، وكان يحظى باحترام الفاتيكان حتّى أنّه عيّن في 1882 كاردينالا تقديرا لجهوده التبشيريّة في منطقة إفريقيا، والشمال الإفريقي خاصّة، وحادثة إقامة نصب تذكاري له بتونس العاصمة التي أدّت إلى ردود فعل عنيفة من قبل التونسيّين آنذاك غنيّة عن التعريف.

من هنا نتبيّن أنّ جانبا كبيرا وهامّا، من الفكر الاستشراقي عبر التاريخ كان المستكشف الطليعي الذي سبق الاستعمار، ومهّد له، وكان أيضا الحليف والمستشار التقني

الفكر الاسلامي – الجزائر، سنة 1983، عن كتابه: قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، – الجزائر، 2003، ص 28.

1 - نفس المرجع، ص 28.

2 - القسّ دوبيجير، ص 13. /عن نفس المرجع، ص 28.

3 - نفس المصدر، ص 65./ عن نفس المرجع، ص ص 111 – 112.

للسياسي ورجل الاقتصاد الغربي، وهو في الآن نفسه المستشار الأوّل والممثل الحقيقي لرجال الكنيسة.

يقول المستشرق الإيطالي المعاصر 'فرنسيسكو غابريالو' في هذا الإطار: "إنّه إذا كان لوم الإستشراق على دوره المتواطئ مع الاستعمار ليس عاريا من الصحّة فإنّه قد بولغ فيه وضخّم وأفسد.. صحيح أنّ هذا الاستكشاف كان قد ساعد أوروبّا أحيانا على تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق الحديث من أجل استعباده واستغلاله. هذا شيء لا يمكن لأيّ مفكّر شريف أن ينكره. ولكن من العدل والانصاف والشرف أيضا ألا نعمّم هذه الحالات.. ونشمل بإدانتنا كلّ البحث الاستشراقي..".[1]

يشهد إذن هذا المستشرق أنّه قد وجد مستشرقون "كعملاء لهذا الاستعمار وكأدوات له. (نذكر من بينهم القناصلة، والسفراء، والتجّار، والمبشّرين، والعسكريّين، والتقنييّن. ويمكنوا أن يحاكموا فرديّا إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك). ولكن عددا كبيرا من المستشرقين عرفوا كيف يميّزون بين اهتماماتهم العلميّة وبين الأهداف والغايات السياسيّة لبلدانهم.. بل إنّهم وقفوا ضدّ هذه الأهداف في بعض الأحيان"[2]

أضف إلى ذلك أنّ دراسة العقيدة والفكر الإسلامي من قبل مستشرقين أمثال 'لويس غارديه' و'جورج قنواتي' يحيلنا إلى اختبار المسافة النقديّة في أعمالهم، فهؤلاء "العلماء المسيحيّون الذين يطبّقون العقلانيّة التومائيّة.. (نسبة للقديس توما الاكويني) بسبب تكوينهم العلمي وبسبب تخصّصهم، ميّالون بطبيعة الحال إلى تبنّي الرؤيا اللاهوتيّة المركزيّة في

---

1 – انظر: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، لمجموعة من المستشرقين، ترجمة هاشم صالح، ص 23.

2 – نفس المرجع، ص ص 23 – 24.

نظرتهم لمختلف أنواع الظواهر. ويزداد هذا التوجّه رسوخا إذا ما علمنا أنّ حياتهم الوجوديّة الخاصّة هي ذاتها موجّهة نحو هيمنة الروحانيّة الدينيّة أو حتى الصوفيّة عليهم". [1]

أمّا بالنسبة لغيرهم من المستشرقين المنتمين إلى مناهج ومدارس فكريّة حديثة، فإنّهم لم يقدروا على التخلّص من حقدهم تجاه الاسلام، ويبرز 'جاك قاردنبرج' في كتابه 'الاسلام في مرآة الغرب' أنّ جانب هامّ من الفكر الاستشراقي قد انتقل "من كونه تقييما اجتماعيّا مضمرا أو ضمنيّا إلى التقييم الثقافيّ العام، وأصبحت له صورة منوّعة في أواخر القرن التاسع عشر، خصوصا عند مناقشة الاسلام. فشنّ بعض مؤرّخي الثقافة العامّة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل 'ليوبولد فون رانكه' و'ياكوب بوركهارت'، هجوما على الاسلام، فكأنّما لم يكونوا يتعاملون مع أحد المجرّدات التي أكسبوها صورة الانسان، بل مع ثقافة سياسيّة دينيّة يمكنهم – بل من حقّهم – إصدار تعميمات عميقة بشأنها، فتحدّث رانكه عن الاسلام في كتابه 'تاريخ العالم' (1881 – 1888) قائلا إنّ الشعوب الجرمانيّة والرومانيّة قد هزمته. وتحدّث بوركهارت قائلا 'إنّه ردئ وخاو وتافه'[2]. وقد قام أوزقالد شبنجلر بأمثال هذه 'العمليّات الذهنيّة' ببراعة وحماس أكبر كثيرا، وكان كتابه 'تدهور الغرب' (1918 –

1 –رودنسون مكسيم، الدراسات العربيّة والاسلامية في أوروبّا، محاضرة ألقاها أمام مؤتمؤ المستشرقين المنعقد في ليدن، سنة 1976./عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، لمجموعة من المستشرقين، ترجمة هاشم صالح، ص 61 - 62.

- 2 See Johann W.Fuck, ‘Islam as an historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p 307.

1922) يزخر بالحديث عن الشخصيّة المجوسيّة (التي يمثلها الشرقي المسلم) ويدعو ما كان يسميه 'مورفولوجيا' الثقافات أي تشكّلها وتغيّر أشكالها".[1]

نفهم ممّا تقدّم إذن، أنّ الخطاب الاستشراقي في جانب كبير منه، لا يزال يواصل الطريق في الاتجاه المنتهج سابقا، عند انطلاقته الأولى، والمتصل أساسا بدراسة التراث والحضارة الإسلاميّة. إذ راح التخصّص يفرز تخصّصات، ثم يقسّمها إلى تخصّصات أدقّ، حتى أنّه بالغ في ذلك، ممّا أصبح يهدّد الرؤيا الصحيحة للحقائق وللأشياء.

هكذا نصل إلى أنّ الغرب المسيحي لا يستطيع النظر إلى الشرق الإسلامي بعيون وعقليّة شرقيّة، كما أنّ العكس صحيح. ومن الواضح أنّ الخطاب الاستشراقي الذي أخذ على نفسه دراسة الحضارة والثقافة والديانات الشرقيّة، لا يستطيع التراجع عن معاييره ومناهجه وأدواته الخاصّة[2] التي كان قد بلورها على مرّ التاريخ. ولكن الأوضح من ذلك أنّ هذا الخطاب الاستشراقي (في جانب كبير منه) لا يزال الأداة السهلة في يد السلطتين الأكليريكيّة والسياسيّة.

وعليه، نفهم أيضا أنّ نظرة الفاتيكان للإسلام تغذّت من مصدرين: رؤية العالم الشعبي، ورؤية العالم المدرسي، الأولى تغذّت من الحروب الصليبيّة، والثانية من المواجهة

---

1 - ادوارد سعيد، الاستشراق، ص 327.

2 - يقول المستشرق الايطالي 'فرنسيسكو غابريالي': " من أغرب الغرائب أن يطلبوا من الغرب التراجع عن مفاهيمه وتصوّراته ومنهجيّاته عند ما يدرس حضارات الشرق لمجرّد ارضاء الشرق".(انظر: فرنسيسكو غابرييلي، ثناء على الاستشراق،/عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، لمجموعة من المستشرقين، ترجمة هاشم صالح، ص 26.

الإسلاميّة – المسيحيّة في اسبانيا. واحدة انتشرت على المستوى الخيالي، والأخرى على المستوى العقلاني.[1]

هناك إذن رؤية فكريّة قد تهيّأت في القرن الثاني عشر، ثم توسّعت ودققت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لتمتدّ حتى القرن الثامن عشر، ثم العصر الاستعماري دون تغيير. هذه الرّؤية تنطلق من عداء واسع للنبيّ محمّد (صلى الله عليه وسلم) الذي 'بنبوّءته الكاذبة'، (كما يعتقدون) قد أوقف تطوّر الإنسانيّة باتّجاه المسيحيّة.[2]

وفي مطلع عصر الاستشراق الأوروبّي، مثلا عندما كانت فرنسا — وهي إذاك أرقى البلدان الأوروبيّة حضارة وفكرا – على عتبة الثورة الكبرى، نجد نموذجا من الصّور التي كانت عالقة في أذهان النّاس عن الإسلام. وخصوصا في الموسوعة المعروفة بالمكتبة الشرقيّة لواضعها 'هربلر'. أمّا الموسوعة الفرنسيّة الكبيرة التي يحرّرها 'ديدرو' و'دلامبير' فتبدي بشكل عامّ تعاطفا واحتراما (نسبيّا) للنبيّ صلى الله عليه وسلم وللدين الإسلامي. ورغم ذلك لم ينج الاسلام من الهجوم عليه.

لقد كانت صورة الإسلام عامّة والرّسول محمّد صلى الله عليه وسلم خاصّة في كتابات المستشرقين الغربيّين — ولا تزال أحيانا – تحكمها تلك الكراهيّة المتزايدة، التي كانت الحروب المستديمة تزيدها ضراما. وكانت تلك الكتابات التي شاعت في العالم المسيحي قائمة على معلومات خالية من الضبط والدقّة وإنّما تحكمها الأكاذيب والخرافات العجيبة. و"مهما يكن من مغالاة في هذه الأحكام فإنّ مصدرها، غير المنفيّ في البداية هو القبول بالإسلام كجزء من الحقيقة المسيحيّة. ينبغي فقط البرهان على خطئه من خلال

---

1 – أنظر: هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، ص 12.

2 – أنظر: نفس المرجع، ص 12.

ضوابط الكنيسة، وتجريد محمّد (صلى الله عليه وسلم) من ادّعائه بالنبوّة الحقيقيّة، وأنّ كلام الله من خلال القرآن لم يكن فعلا كلام الله. وهكذا يبقى 'الله' هو الإله نفسه المعترف به — وليس ذلك الإله البربري والعربيّ بالنسبة للعلم الحديث تحديدا– لكنّه لم ينزل وحيا على محمّد (صلى الله عليه وسلم)". [1]

وإذا كان المسيحيّون الأوائل قد اعتبروا الإسلام دينا مشوّشا وزائفا، لأنّه لا يقف على الأرضيّة ذاتها مع المسيحيّة، فإنّ مسيحيّي الفترة اللاحقة أصبحت لهم نظرة جديدة تحاول الاقتراب من الموضوعيّة والعلميّة ويبدو أن للاستشراق – وعلم الإسلاميّات أساسا– دورا هامّا في صياغة هذا الموقف الجديد.

5 – أهمّية المقاربة الاستشراقيّة المعاصرة في انفتاح الكنيسة الكاثوليكيّة على الآخر، ودورها في تجديد روح اللاهوت الكنسي:

انتهينا إلى أنّ الخطاب الاستشراقي نظر إلى الشرق باعتباره وحدة متجانسة، واستوعب المستشرقون رغم اختلاف مناهجهم وميولاتهم هذه الصّورة. وكانت كلّ المحاولات تصبّ في الواقع في ذلك الجهد الجبّار للمشروع الأوروبيّ — الغربيّ، ذي الجوانب اللاهوتيّة — الثقافيّة والسياسيّة والماديّة. ولم يكن المشروع الاستعماري للمنطقة خلال فترة القرن التاسع عشر إلاّ تجسيما لهذا المشروع الطموح.

من هنا اتّصف هذا المشروع الاستشراقيّ — اللاهوتي بكثرة خطواته، التي اتّسمت "بطول المدى وبطء الحركة". [2] من أجل ضمّ الشرق وامتلاكه، وهكذا تحوّل الوعي الأوروبيّ

---

1 – نفس المرجع، ص 13.

2 – ادوارد سعيد، الاستشراق، ص 330.

المسيحيّ بالشرق "من وعي يقوم على النصوص والتأمّل إلى ظاهرة إداريّة بل وحربيّة"[1]، إذا لزم الأمر. فكلّ شيء مباح فداء هذا الشرق العزيز، سواء كان تغيير المناهج أوالأفكار والاستراتيجيات، وإعادة مراجعة كلّ شيء، إذا اقتضى الأمر.

وعليه، إذا كان المصلح 'لوثر' قد ساهم في تحرير الفكر المجمعي من سيطرة المسيحولوجيا الأنطولوجيّة ووجّهه نحو المسيحولوجيا الوظائفيّة، فإنّ مشاغل الآباء الكاثوليك بعد قرن تقريبا من أعمال الفاتيكان الأوّل (1869-1870) قد أصبحت رعويّة لا عقديّة مركّزة على الإنسان والعالم لا على يسوع والسّماء.. لقد صارت الكاثوليكيّة في كثير من الحالات مرتبطة بـ(الكنائس الفتيّة الناشئة) في البلدان النّامية.[2]

وبديهي أن يثير"..هذا التحوّل الذي أصبح بمقتضاه المرفوض منشودا، مراجعة المواقف الكنسيّة القديمة والبحث عن مبرّرات لاهوتيّة تحافظ على المبدأ التمجيدي الذي يقرّ أن تصريحات الكنيسة دائما متناغمة دون تناقض، وأنّ التطوّر العقدي متجانس، ويؤدّي كذلك إلى تعديل آليّات العقل الكنسي والتأويل القديم حتّى يبدو الفكر الديني الكاثوليكيّ وفيّا لذاته، ومتفقا في الآن نفسه مع الطرح الذي تعتمده الحداثة في معالجة الإشكاليّات الجديدة".[3]

1 - نفس المرجع، ص 330.

2 - انظر: كيف أصبحت الكنيسة بعد التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بأوروبا، وكيف تحوّل اهتماماتها من الروحي إلى الزمني. (غسان دمشقية، لاهوت التحرير، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط: 3، 1990، الصفحات: 86-87-88)./ انظر أيضا: حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأول(1869-1870) إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965، ص 16-17.

3 - نفس المرجع، ص ص: 412-413.

من هنا يبدو أنّ تجديد الكنيسة الكاثوليكيّة، كما أراده البابا يوحنّا (23) *XXIII* (1958-1963)[1] يكمن سرّه "في أنّ الإصلاح في الكنيسة ليس ثورة كسائر ثورات القصور، بل تحوّل في القلوب، في أنّ الترميم يتخطّى كونه العودة إلى حالة ماديّة سابقة، بغضّ النظر عمّا بين هاتين المرحلتين، ليصبح هذا التجديد عودة إلى الأصول، وإعادة اتّصال عفويّة بالإنجيل المقدّس والتقليد القديم.." [2]

تبعا لذلك شرعت الكنيسة الكاثوليكيّة خلال فترة القرن العشرين، في صياغة رؤية جديدة لتاريخها من داخل إرثها أوّلا، وبالاعتماد على مكتسبات الحداثة المعرفيّة ثانيا. رغم أنّ مواقف البابويّة من تحديث هذه المؤسّسة قبل المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965)، كانت ترفض هذا التغيير. [3]

---

1 - تغيّر وجه الكاثوليكية وأسلوب تفكيرها مع البابا يوحنا(23) XXIII . فإذا كان أسلافه قد حجّروا على الكاثوليك حضور المؤتمرات فإنه وافق على أن يشارك ملاحظون كاثوليك بصفة رسمية ولأول مرة في مؤتمر نيودلهي الذي عالج نفس الموضوع الذي سيدرسه المجمع الفاتيكاني الثاني لاحقا ' المسيح يسوع نور العالم ' ومنذ 1960 أنشأ أمانة سرّ وحدة المسيحيين، وفاجأ العالم وحتى حاشيته بعقد المجمع افاتيكاني الثاني. وأعاد اللاهوتيين الذين كانوا محلّ ريبة ومضايقة أمثال دولباك وكونغار وشيني في عهد بيوس XII إلى سالف نشاطهم، وعينهم في لجان المجمع التحضيرية ليوازوا التيار المحافظ في الديوان البابوي. (انظر: نفس المرجع، ص: 513).

2 - Laurentin René, L'enjeu du concile, Seuil, Paris, 1962, p 104.

3- انظر: إدانة الحداثة والتنظير لتصفيتها خلال حبرية البابا بيوس العاشر 1903-1904/ ثم تجاهل الحداثة والإنجيل معا خلال حبريّة بندكتوس الخامس عشر 1914-1922/ ثم الإزدواج أو المنعرج الإضطراري نحو الحداثة رغم المطالبة الواعية بإلغائها خلال حبرية بيوس الحادي عشر. (حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة..، الصفحات من 53 إلى 79، ومن 80 إلى 114).

هكذا وجدت الكنيسة نفسها إزاء مرحلة تاريخيّة جديدة، إنّه الانفتاح بما تعنيه الكلمة من معنى. الانفتاح على القيم التي حاربتها الكاثوليكيّة بالأمس، فالأمر لا يتعلق ببعض التعديلات الجزئيّة، ولا بالتحيين، ولا بالثورة على المفاهيم العقديّة القديمة، وإعادة تأويلها. إنّها الحداثة[1]!! "التي أصّلت الإنسان في ذاته والطبيعة في قوانينها والسيادة في الشعب والحقيقة في القوانين العلميّة التي اكتشفها الإنسان تدريجيا، [...]. هذا الوعي الحادّ الجديد بالإنسان والزمن، عبر الوعي الصحيح بالتاريخ والتفكير في مساره فلسفيّا باعتماد تأسيس جديد للفكر يستند إلى المنطق الجدليّ، وبإدخال انفتاح نظري مكّن من التخلي على العقلانيّة الجوهريّة التي ترجع إلى التأويلات الميتافيزيقيّة والدينيّة للعالم واستبدالها بعقلانيّة إجرائيّة تضفي الشرعيّة والصلاحيّة على تصوّراتنا المتعلقة بالمعرفة ذات المقاصد الموضوعيّة أو الأخلاقيّة والجماليّة، هو الذي جعل الحداثة موضوعا فلسفيّا جديرا بالتفكير لا صفة عصر أو مجرّد تحديد زمني.. إنّ الحداثة تبقى رؤيا جديدة باستمرار وهي جوهريّا رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن بالعقل دائما واحتجاج على السائد قصد تغييره".[2]

ومن الواضح أنّ الوعي الكنسي بهذه التغييرات لم يكن نتيجة تطوّر داخليّ في نطاق الفكر الكاثوليكيّ، والدليل أنّ الكنيسة لا تزال متشبّثة بمقرّرات المجمع التريدنتيني التي تعتبرها أدسم جواب على التحدّيات الحديثة.[3]

---

1 – انظر: فيصل درّاج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، الكرمل، 51، 1997، ص: 70 / عن نفس المرجع، ص: 147.

2 – نفس المرجع، ص: 149.

3 – انظر:أعمال دي لامنّه الكاملة: Discussios critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie. De la religion- du passé et de l’avenir

وعليه، لحسن قيام الكنيسة بواجبها على أحسن وجه، اضطرّت لتغيير آليّات تفكيرها، ومناهج عملها، فبادرت إلى القطع مع الترسيمة القروسطيّة لتهيّأ لإعادة بناء قواعد معرفيّة — عقديّة 'جديدة'. جاء كلّ ذلك في فترة شهد فيها العالم المحيط بها تغييرات جذريّة خلفت تساؤلات في نفوس الأشخاص، على أكثر من صعيد، فكان لا بدّ للكنيسة أن تخرج من عزلتها وتستجيب لانتظار معتنقيها الذين راحوا يتطلّعون إليها، علّها تمدّهم بالحلّ الشافي.

وقد عبّر المطران 'كيرلس بسترس'، عن روح هذا التجديد في الفكر اللاهوتي الكاثوليكي، من أنّ هدف المجمع الفاتيكاني الثاني لم يكن تحديد عقائد إيمانيّة ولا تنظيم حياة الكنيسة في قوانين مفصّلة تثبّت كما هي في حقّ قانوني جديد. إنّما كان هدفه تصحيح نظرة الكنيسة إلى ذاتها وإلى علاقاتها بسائر الكنائس وبالعالم، تلك النظرة التي وزنها التفكير اللاهوتي الكاثوليكي من المجمع التريدنتيني (1545-1563) والمجمع الفاتيكاني الأوّل (1869 – 1870).[1]

لكن على الرّغم من هذا التغيير الجذري في صلب الكاثوليكيّة، فإنّ مواقف البابا يوحنا *XXIII* "لا تخرج عن الإطار الإبستيمولوجي/الإيماني الذي يحتلّ فيه الكلمة المتجسّد المركز. وتلعب فيه الكنيسة الكاثوليكيّة دور الوسيط الوحيد. ومن العبث البحث في تفكيره عن انفتاح حقيقيّ، على الحقيقة التي تقرّرها الأديان الأخرى والطوائف غير

---

du people./عن حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة..، الصفحات: 149- 151- 156).

1 – انظر: بسترس كيرلس سليم، مقدّمة المجمع الفاتيكاني الثاني (دساتير- قرارات – بيانات)، ص ص 21- 22.

الكاثوليكيّة. فالتسوية بين الأديان أمر مرفوض وموقف شاذّ يقود بسهولة إلى القول المحال، بأنّ جميع الأديان سواء، بدون أيّ فرق بين الحقّ والباطل". [1]

وعليه، ندرك أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة خلال فترة القرن العشرين، – وبناء على ما واجهته من تحدّيات – شهدت تغييرات جديدة، في آليّات تعاملها مع المحيط الخارجي عامّة، مثلت العوامل الهامّة في تغيير موقفها من الأديان المختلفة عنها وخاصّة السماويّة منها، وأساسا الإسلام. فما هي أهمّ مظاهر التحديث في الكنيسة الكاثوليكيّة ؟ وهل كانت عوامل كافية لتناول المسألة الإسلاميّة علنا لأوّل مرّة في تاريخ الكاثوليكيّة، حين ساهمت في استصدار بيان خاصّ بالإسلام خلال المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 – 1965) ؟

من الواضح أنّ أهداف هذا التيّار التحديثي كانت ترمي إلى "ضرورة مراجعة طريقة الاحتجاج التمجيديّة والتخلّص من الترسيمة الفكريّة التي اعتمدت عليها البابويّة في إثبات سداد تفكيرها المتعلق بالله وبالمسيح والعقائد والكتاب المقدّس. [2] واستبدالها بأخرى يقع التمييز فيها بين الحقيقة العلميّة والحقيقة الكاثوليكيّة، وتكون منطلقاتها مفهومة من قبل العقل الحديث ومتناغمة مع قواعد المعرفة النقديّة السائدة التي ينبغي تطبيقها بصفة صارمة على جميع مجالات اللاهوت دون استثناء. فأصبح من الجائز، بل من الواجب مراجعة

---

1 – انظر: يوحنا XXIII، حقيقة ووحدة وسلام تحت وحي المحبّة، بيروت، مطبعة الشراع، د– ت، ص: 6/عن حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة..، ص 132.

- 2 C H. Guignebert, Modernisme et tradition catholique en France, Paris, collection de la grande revue 1908, p 154.

الأصول الفكريّة التي بنت عليها الكاثوليكيّة عقائدها وتأويلها للتاريخ، وبدون أن يظلّ التباين بينها والعالم كبيرا. [1]

ولما كان التعرّف على الإسلام يندرج ضمن الاهتمامات الأساسيّة للأوروبيّين (المسيحيّين) الذين كانوا يطمحون إلى السيطرة على هذا العالم الشرقي (الإسلامي). ولما كان للكنيسة نفوذ على العقل العلمي والسياسي الغربي أصبح لـ 'علم الإسلاميّات' دور هامّ في تقديم المعلومة حول الإسلام والمسلمين. ولا يشكّ أحد في أنّ هذا العلم/علم الإسلاميّات 'المسيحي' قدّم خلال فترة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مساهمة ضخمة في مجال دراسة الإسلام، ثقافة وعقيدة.

من هنا، لا يمكننا أن نغفل الدور الذي لعبه هذا الاختصاص، أساسا مجموعة من علماء الإسلاميّات/(مستشرقون، مختصّون في دراسة الإسلام)، أو ما يطلق عليهم بـ'المسيحيّين النبويّين' من مثل 'ميجيل اسين أي بلاسيوس' و'لويس مارسينيون'[2] وغيرهما قد

---

1 – انظر: على سبيل المثال الأب جورج تيرال Georges Tyrrel (1861-1909) كيف كان ثائرا على استبداد الكنيسة الكاثوليكية، ودعا إلى ايمان أعمق مبني على العقائد لا اللاهوت. / انظر أيضا: لويس ليتنيير Lucien Laberthonneiere (1860-1932) دعا إلى فصل المسيحية الكاثوليكية عن الفلسفة المدرسية ثائرا على التومائية التي شوّهت في نظره المسيحية والأرسطية، ساعيا إلى تعميم تطبيق مبدأ الكمون immanance – [كمون الله: كون الله في باطن كل شئ، معجم الإيمان المسيحي، ص: 400] – على حل المسائل المتعلقة بالمعرفة الدينية مقتفيا بذلك آثار معلمه موريس بلوندال..(عن حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة..، ص 176).

2 – (1883-1962) مستشرق، وعالم فرنسي من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة ولد وتوفي بباريس، تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والانقليزية. وعني بالآثار القديمة والتنقيب عنها في العراق،(1907-1908) ساهم منذ 1905م بعدة مؤتمرات دولية للمستشرقين. وفي عام 1909م

أسّسوا لنظرة كنسيّة جديدة إلى الإسلام، أصبحت ترى فيه علميّا ولاهوتيّا، 'دين توحيد يرتبط بالوعود الإبراهيميّة'. لقد كانت للويس ماسينيون نظرة شخصيّة للإسلام، أوضح من خلالها أنّه يمثل سبيلا بديلا من الخلاص. [1]

ورغم هذا الموقف المتنوّر لماسينيون من الاسلام مقارنة بغيره من المستشرقين، فقد أكّد 'جاك قاردنبرج' في دراسته حول الاستشراق بعنوان: 'الاسلام في مرآة الغرب'، أنّ "الاعتناق الفذّ لعلم التوحيد، والعاطفة الصوفيّة، وفنّ الشعر الاسلامي عند لويس ماسينيون جعله لا يغفر للاسلام ما يرى فيه عداء متأصّلا لفكرة التجسّد الإلاهي". [2]

باشر بحوثه ودراساته حو الحلاج في مكتبات القسطنطينية (استانبول). ثم ذهب للدراسة في الأزهر بمصر، عين في شتاء 1912-1913 أستاذا في جامعة القاهرة الجديدة. ألقى عدة محاضرات باللغة العربية. . أصبح سنة 1919م مدير مجلة العالم الإسلامي.. عيّن سنة 1926م أستاذا لعلم الاجتماع وعلم الاجتماع الجغرافي الإسلامي في (الكوليج دي فرانس)، أسّس عدة جمعيات للصداقة مع الأقطار العربية الإسلامية، وأسهم بفعالية كبيرة في المؤتمرات الدولية لتاريخ الديانات.. كانت له دعوات مستمرة لتوحيد الديانات الثلاث، وتركيزه على فكرة أن (نداء الإسلام هو استمرار للعقيدة الإبراهيمية) (انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين ط 5، 1980، المجلد 5، ص ص 246-247)/ وانظر أيضا: جان موريون، لويس ماسينيون، ترجمة منى النجار، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981).

1 - انظر: L. Massignon ; La visitation de l'étranger, in parole donnée. (paris, 1962),p: 71.

- Massignon Louis , Ana – al – Haqq – Opéra , Minora Beyrouth , 1963

- Massignon Louis , Parole donnée , Paris , 1962

2 - أدوارد سعيد، الاستشراق، ص 329.

وفي هذا الاطار، يذهب 'ألبرت حوراني' إلى أنّ 'لويس ماسينيون'، "كان يعتقد أنّ الإسلام تعبير حقيقي عن الإيمان التوحيدي الذي يقول أنّه ينحدر من إبراهيم (عليه السلام) عن طريق إسماعيل (عليه السلام)، وأنّ له رسالة روحيّة ايجابيّة: أن يقوم بتأنيب عبدة الأوثان الذين لا يعترفون بوجود الإله الواحد. باستطاعة المسلمين أن يعطوا المسيحيّين نموذج الإيمان. كان هذا موضوعا مألوفا في كتابات بعض الكاثوليك في ذلك الزمان، أمثال تشارلز فوكو، وارنست بسكاري، حفيد رينان. وبسبب ذلك اعتقد بأنّ على المسيحيّين واجب تجاه المسلمين.. كما يرى بأنّه في ما يجاوز نطاق العمل السياسي يتوجّب على المسيحيّين أن يجذبوا المسلمين إلى الحقيقة الكاملة عبر الصلاة والابتهالات، ويبذلوا أرواحهم وآلامهم نيابة عنهم.. كان لديه شعور بالأهميّة الكبرى التي للقرآن في حياة المسلمين الداخليّة، من حيث أنّه 'ذخيرة شفهيّة' تحتوى على تاريخ الكون، وقواعد حكيمة للعمل ودليل للتفحّص الأخلاقي وتركيز الرّوح على الله.. بفضل أصالة الأفكار وقوة الشخصيّة، كان لماسينيون تأثير عميق على الدراسات الإسلاميّة في فرنسا، بل كان له فعلا، تأثير على الآراء الفرنسيّة حول الإسلام.. كان عمله دليلا على تحوّل في النظرة المسيحيّة نحو الإسلام، وربّما كان أحد أسبابها".[1]

لقد كان لهذا الفكر دور هامّ في استصدار وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، وبلورة 'بيان في **'علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة'** *Nostra Aetate* الذي طرح لأوّل مرّة في التاريخ الكنسي العلاقات المسيحيّة — الاسلاميّة، وتحدّث بـ **'إيجابيّة نسبيّة'** عن الاسلام. وقد نوقشت بعض جوانب هذا البيان، بصورة أو بأخرى في عدد من الوثائق

1 - حوراني ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص ص 58- 59 - 60.

الأخرى الصادرة عن هذا المجمع، من مثل وثيقة الدستور العقائدي في ***'الكنيسة'*** ، والدستور الرعوي ***' الكنيسة في عالم اليوم'*** ، وفي بعض القرارات المجمعيّة الأخرى: ك ***'رسالة العلمانيّين'*** ، وفي ***' مهمة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة'*** وفي ***' نشاط الكنيسة الإرسالي'*** ، وفي بعض البيانات والإعلانات الأخرى الصادرة عن هذا المجمع أيضا، كبيان في ***'الحرّية الدينية'*** وفي ***'التربية المسيحية'*** .

لقد كان لهذا البيان دور هامّ في إقامة علاقات دبلوماسيّة بين الكرسي الرسولي، وعدد لا يني يتزايد من البلدان الإسلاميّة. كما أنّ لتدخّلات البابوات الشخصيّة (مثل البابا بولس VI ويوحنا بولس II)، دور هامّ في تكريس مبادئ السّلام والمحبّة بين جلّ الشعوب والديانات. يقول الأب كسبار: "وإنّنا لا نجد في تلك النطاقات خصوصا، أجلى معالم هذا الموقف الإنفتاحي، بل تلك الرغبة في إنشاء الحوار. فنحن نعلم الأصداء التي بعثها المجمع في الديار الإسلاميّة.. ومنذ الآن[1] بدأت المساعي والزيارات والنّداءات تعمل على عقد حوار بات يبحث عن نفسه، وإذا كان لا بدّ من ذكر شاهد على ذلك فليس بالإمكان أن نقلّل من أهميّة زيارة الكردينال كونيغ للقاهرة (مصر)، في شهر مارس 1965، والمحاضرة التي ألقاها حول 'التوحيد' في جامعة الأزهر الشهيرة".[2]

من خلال هذا يمكننا أن نفهم، أن الاستشراق ثل الخلفيّة الفكريّة للصراع الإسلامي والمسيحيّ. ولهذا لا يجوز التقليل من شأنه بالنظر إليه على أنّه قضيّة منفصلة عن باقي دوائر الصّراع الحضاري. فقد كان له من غير شكّ أكبر الأثر في صياغة التصوّرات

1- نشر هذا المقال بمجلة 'المسرة' اللبنانية، حزيران 1966.

2- انظر: على سبيل المثال: رسالة البابا بولس 6 'في تقدم الشعوب'، في 26 مارس 1967 (انظر: رسائل البابا بولس 6، مطبعة الهيلو ألكترونيك، للأب قرطباوي، لبنان، (د — ت).

الأوروبيّة/المسيحيّة عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة. ولا يزال الأوروبيّون حتى اليوم يستقون معلوماتهم عن الإسلام والمسلمين من كتابات المختصّ في هذا المجال.

إلا أنّ هذا 'الإنفتاح' الفاتيكاني على الآخر/أديان غير المسيحيّة ومؤسّسات.. وإن كان جديرا بالتنويه، فإنّه يطرح على العقل الكنسي العديد من الصعوبات والمفارقات. منها ما يتعلق بكيفيّة تمثل الآخر المغاير، هل ينظر إليه من خلال المرجعيّة الروحيّة التي يعتمدها أصحابه ؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف يمكن التوفيق بين إطلاقيّة الحقيقة التي يتمسّك بها كل دين ويعتبرها جزءا من الوحي يستمد الوجود البشري مغزاه ومعناه منها دون غيرها؟ ألا يستدعي ذلك التنازل عن بعض المسلمات ؟ أم هل يمكن تمثّل الآخر من خلال الأنا الديني لا غير؟

وعليه، يصبح في هذه الفترة، الأسلوب الحواري، – بعد أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 – 1965) – داخل الفاتيكان هو البديل الأصحّ **'للتبشير'**، لأنّ هذا الأخير لم يعد مجديا، وهو غير كاف على الإطلاق. فهل يمكننا اعتبار هذا 'التحوّل' في اللاهوت الكاثوليكي سببا مباشرا في إعادة النظر في مفهوم الرسالة المسيحيّة، ومهامّ الكنيسة في عالم اليوم.

إنّ جميع وثائق الفاتيكان تؤكّد، **أنّ الكنيسة لا تزال ضروريّة للخلاص**، تبعا لإقرار وثائق المجمع الأخير/الفاتيكاني الثاني، وخاصّة في الفقرة الرابعة عشر من الدستور العقائدي في **'الكنيسة'** أنّ "المسيح هو وسيط الخلاص وصراطه".[1]

1- دستور عقائدي في 'الكنيسة'، الفقرة 14، المجمع الفاتيكاني الثاني، ص 50.

استنتاجات ختاميّة:

تبقى مهمّة الكنيسة إذن هي الدعوة لكلّ الخارجين عنها للانتماء إلى الإنجيل، فرسالتها تفهم على حقيقتها -كما في الاعتقاد المسيحي- من خلال مثل هذا العمل الذي تقوم به، (التبشير)، تنفيذا لأوامر المسيح، حسب اعتقادها. وإنّ هذه الظروف التي تتمّ فيها الدعوة. تتعلّق سواء بالكنيسة أو بالشعوب أو الجماعات أو الأفراد الذين توجّه إليهم الدعوة. لكلّ ظرف أو حالة لا بدّ من أعمال ووسائل تناسبها.

وعليه، نستنتج أيضا أنّ إلتقاء التنصير بحركة الاستشراق واقع لا سبيل للتغافل عنه، وإن كان الاستشراق نفسه قد بدأ في أحضان الكنيسة إلاّ أنّه أمكنه التحرّر منها مع مرور الزمن، ليتخذ لنفسه مناهج أصبحت تتعارض مع الخطاب الكنسي جملة وتفصيلا، لكنّه مع ذلك لا يزال أداة من أدواتها.

ويبدو أنّ الظاهرتين (تنصير – استشراق) وجهان لعملة واحدة، أساسا إذا تعلق الأمر بالناحية العقديّة، من جهة بيان تهافت عقيدة الإسلام، وإبطال نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم، وإبراز أنّ القرآن الكريم، نسخة مشوّهة للكتاب المقدّس، وخاصّة في عهده القديم. فالإستشراق وإن أصبح يعتمد أساليب عمل جديدة، ويستند إلى مفاهيم ونظريّات حديثة، فهو لا يزال يحتفظ في جانب مهمّ من خطابه بذلك الدافع الديني، الذي أعيدت بلورته وتشكيل مفاهيمه.

وعليه، فلا غرابة إن أشرنا إلى وحدة الهدف بينهما أحيانا، ووحدة الوسائل في أحيان أخرى. إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى استقلاليّة كلّ اختصاص عن الآخر، خاصّة بعد ظهور المناهج الحديثة في عصرنا الحديث. لأنّه من الملاحظ أنّ الاستشراق المعاصر رغم

تقديمه لمفردات ومفاهيم نظريّة حديثة، فإنّه لا يزال يحتفظ — في جانب منه – بما يعتبر تيّارا ثابتا في خطابه، وهو الدافع الديني، الذي أعيد تشكيله عبر بنية منهجيّة جديدة.

فالاستشراق عمليّة علميّة – بحثيّة صرفة، وقد تبحث في العقيدة أو الشريعة أو الآداب أو اللغة، أو الاجتماع، التاريخ أو غيرها.. وتهدف إلى دراستها. أمّا التنصير/التبشير، فعمليّة تتصل بالعقيدة خاصّة، وتهدف أساسا إلى استقطاب أكبر عدد ممكن من النّاس لأدخالهم إلى المسيحيّة.

إنّ جانبا من الاستشراق يركّز في نشاطه على مخاطبة المثقّف، فيعتمد استراتيجيا تتعلق بالقطاعات الحسّاسة بالبلدان المستهدفة، كقطاع التعليم والثقافة، والمجالات الاجتماعيّة والسياسيّة، إنّه يتصل بشخصيّات علميّة أو سياسيّة من أجل احتوائها، وتمرير أفكاره وأهدافه. في حين أنّ التبشير يركّز خطابه على الطبقات الفقيرة، أو المحتاجة عادة لإعانات عينيّة أو أدبيّة، كعمليّة تسهيل السفر إلى الخارج بالنسبة لبعض الشباب بالبلدان النامية والفقيرة للدراسة أو العمل بالخارج..

فالاستراتيجيّة الكنسيّة — التنصيريّة أصبحت تستفيد اليوم من الدراسات الاستشراقيّة مهما كان منهجها، وأهدافها، حتى من تلك التي يمكنها أن تكون معارضة للاهوت الكنسي. لأنّ المستشرق في عصرنا الحديث أصبح يتسلح بمناهج علميّة متطوّرة قابلة للتحيين في كلّ لحظة، وهو بدراسته للظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة.. يمهّد السبل عادة للمبشّر لإثارة الشبهات حول بعض المسائل العقديّة والتشريعيّة المتعلقة بالاسلام، والتي يمكن أن يستغلها هذا المبشّر في حواره مع المسلم (المتعلّم أساسا) لمحاولة زعزعة ثوابته العقديّة، ويكون ذلك طريقا سهلا للتعريف بعقيدته المسيحيّة التي يصوّرها للمسلم على أنّها أكثر انفتاحا، وتحرّرا، من الاسلام، الذي يقوم على فرض مجموعة من

التشريعات والعبادات التي تؤطّر حياة الإنسان. فالتنصير منهج يسلكه أصحابه للتعريف بتعاليم الإنجيل إلى غير المسيحيّين عبر اتّباع وسائل ومناهج مختلفة، علميّة وغير علميّة.

من هنا ننتهي — وكما يوضّحه ادوارد سعيد – إلى أنّ هناك منطق ثقافي عامّ فرضه الخطاب الاستشراقي في أوروبّا خاصّة، والغرب عامّة منذ القدم (أساسا خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر)، إلى بدايات القرن العشرين. كان يتحكّم في كلّ ما يقال عن الشرق، ولم يفلت من هذا المنطق حتى أولئك المفكّرون والفلاسفة الذين كانوا يلهثون وراء النزاهة الموضوعيّة في أبحاثهم ومشاريعهم الفكريّة، من أمثال 'كارل ماركس'.[1]

1- انظر على سبيل المثال إلى الفيلسوف الألماني 'كارل ماركس' سنة 1853 حين قام بعدّة تحليلات للحكم البريطاني في الهند، "فحدّد أوّلا معنى النظام الاقتصادي الآسيوي، ثمّ وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشري التي تعرّض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعماري الانجليزي ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأنّ بريطانيا، حتى في تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعيّة حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا دفعا إلى مواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبيعي باعتبارنا اخوانا في الانسانيّة، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التي يشهدها مجتمعهم، وبين الحتميّة التاريخيّة لهذه التحوّلات، إذ يقول ماركس: 'لا بدّ أنّ مشارعرنا تتأذّى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة. . وهي تتعرض للانحلال والذوبان في الوحدات التي تتشكّل منها.. ولكنّنا مهما يبلغ تأذّينا من ذلك، يجب ألاّ ننسى أنّ تلك المجتمعات القرويّة الشاعريّة، ولو كانت في ظاهرها غير مضرّة، كانت على مرّ الزمان تمثل الأساس المتين للاستبداد الشرقي، وأنّها حسبت الذهن البشري في أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداة طيّعة للخرافات، واستعبدته وغللته بالقواعد التقليديّة، وحرمته من كلّ جلال ومن الطاقات التاريخيّة جمعاء..' ثمّ يستشهد ماركس بأبيات شعريّة لدعم حجّته بشأن الألم الذي يأتي بالسرور، فهذه الشهادة الماركسيّة واردة في 'ديوان الشرق والغرب' لـ 'جوته'، فهذا الديوان هو الذي يحدّد مصادر تصوّرات ماركس عن الشرق فهي تصوّرات رومانسيّة، بل و'مسيانيّة'، أي تعبّر عن رجاء عودة الخلاص.. وبالتالي فإنّ تحليلات ماركس=

فقوّة الاستشراق تتمثل في كونه كان، بل ظلّ قادرا على تزويد كلّ من يتصدّى لمعرفة الشرق "بآليّة جبّارة من التعريفات القادرة على كلّ شيء، والتي كانت تقدّم نفسها باعتبارها تتمتّع وحدها بصلاحيّة التطبيق المناسبة لمناقشته".[1]

وعليه، نصل إلى أنّ آليّة الخطاب الاستشراقي كانت لها قدرة التأثير على كلّ الحقول المعرفيّة والفئات الفكريّة الغربيّة، (الدينيّة والعلمانيّة)، بل حتى التي كانت ولا تزال تتناقض مع منهج وخطاب الاستشراق ذاته. كما هو الحال بالنسبة لـ'كارل ماركس' الذي يقوم مشروعه الفكري أصلا على أنقاض الاستبداد والطغيان مهما كان منشأه أو غاياته.

هكذا ندرك أنّ الخطاب الاستشراقي يتوسّل بأنواع شتّى من الخبرات والمناهج والوسائل (علميّة بحثيّة ميدانيّة..) لتحقيق غاياته، إنّها ليست خبرات علميّة بحتة، ولا ميدانيّة صرفة أيضا، بل يبدو أنّنا أمام تقاليد أخرى. إنّها تقاليد تزعم أنّ شرعيّتها مستمدّة من الإقامة الفعليّة بالشرق، إنّه الاتصال الوجودي بهذا الشرق، الذي كان منزل أنبياء بني اسرائيل، وموطن اسحق ويعقوب، بل إبراهيم عليهم السلام.

فدراسة الشرق تعني إذن النبش وراء آثار هذه السّلالة الأولى لبني إسرائيل، وفهم ثقافتها ولغتها وتاريخها، وديانتها الرّاهنة لحسن التعرّف عليها، وإثارة الشبهات حول كلّ ذلك، إنّها تعني أساسا التشكيك فيها، وفي أحقيّة أبناء إسماعيل، ابن الأمة 'هاجر' في ذلك

=الاقتصاديّة ملائمة تماما لجهود الاستشراق المعتادة.." (انظر: Karl Marx, Surveys from Exile, ed. david Fembach London: Pelican Books, 1973), pp 306 – 307./انظر أيضا: ادوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ص 251 – 252.

1- نفس المرجع، ص 256.

الموطن. وكلّ ذلك يعني أساسا السعي عبر وسيلة الاستشراق لاسترداد الأرض التي يتخيّل الغرب أنّها ملك لأجداده.